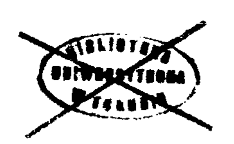
ZEITSCHRIFT FÜR DEUTSCHE KULTURPHILOSOPHIE

BAND 6




Stadt-
Bibliothek
Elbing



Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder †, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler, Heinrich Wölfflin, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 6



1 9 4 0

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN





Druck von H. Laupp jr in Tübingen — Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

RECHTSWAHRER UND PHILOSOPH

ZUM TODE JULIUS BINDERS

VON

KARL LARENZ

Als Julius Binder vor knapp drei Jahren sein »System der Rechtsphilosophie« herausgab, kündigte er im Vorwort das baldige Erscheinen einer Fortsetzung dieses Werkes unter dem Titel einer »Wissenschaftslehre des Rechts« an. Aus der Arbeit an diesem Werk hat ihn am 28. 8. 39 überraschend der Tod abberufen. Nicht sehr lange Zeit vorher, als ich ihn zum ersten und zum letzten Male in seinem neuen Wohnsitz, in Gauting bei München, besuchte, galten seine Gedanken vornehmlich diesem neuen Werk. Er warf damals die Frage auf, ob und in welcher Weise sich die Ausdrücke »Sinn« und »Bedeutung« unterschieden, und wir kamen zu dem Ergebnis, daß der »Sinn« einer Aussage, eines Rechtssatzes usw. seine Bedeutung im größeren Zusammenhange eines sinnhaften Ganzen, als Konkretion der Idee, die »Bedeutung« dagegen zunächst nur die Verständlichkeit des einzelnen (des Wortes, Satzes usw.) als solchen meine, wobei aber das eine in dem anderen immer schon mehr oder weniger mitgemeint und mitbeschlossen liegt. Ich erwähne die Tatsache und den Gegenstand dieses letzten wissenschaftlichen Gesprächs, das ich mit meinem Lehrer und väterlichen Freunde führen durfte — nicht ahnend, daß es das letzte sein würde — hier deshalb, weil es bezeichnend für Binder war, daß er die ihn gerade bewegenden Fragen mit einem anderen durchsprach, um den (objektiven) Gedanken in der (zunächst subjektiv bedingten) Bewegung des Gesprächs sich als die Wahrheit dieses Gesprächs entwickeln zu lassen. Darin lag für ihn das Wissen darum, daß die Wahrheit nur als die in einer Gemeinschaft lebendige, als gültig erkannte Gewißheit wirklich ist, daß sie in diesem Sinne Einheit des subjektiven und des objektiven Denkens — die Selbstbewegung des Begriffs in den Subjekten — ist.

So wie sich die zahlreichen Schüler und wissenschaftlichen Freunde Bin-

ders im In- und Ausland — besonders in Holland, Bulgarien, sowie in den nordischen Ländern — über den Tod hinaus mit ihm und seinem Lebenswerk verbunden wissen, so ist auch die Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie mit seinem Namen auf das engste verbunden. Seit vielen Jahren einer der treuesten Mitarbeiter des »Logos«, hat er in kritischer Zeit mit dazu beigetragen, ihr die neue Ausrichtung zu geben, ohne der wertvollen Tradition deutschen Geistes Abbruch zu tun. Neben Heinrich Rickert hat er das Gesicht der Zeitschrift — des alten wie des neuen »Logos« — wesentlich mitbestimmt. Schon aus diesem Grunde — mehr aber noch, weil er durch wenigstens 1½ Jahrzehnte hindurch die überragende Gestalt der deutschen Rechtsphilosophie gewesen ist — soll seiner hier gedacht werden.

Das Lebenswerk Julius Binders ist freilich — auch wenn wir von dem absehen, was sich vielleicht noch aus seinem handschriftlichen Nachlaß gewinnen läßt — zu umfangreich und vielseitig zugleich, der Abstand zu ihm ist heute zudem noch zu gering, als daß wir jetzt schon in der Lage wären, in eine wirkliche Würdigung dieses Werkes einzutreten. Binder hat als Historiker des römischen Rechts begonnen; sein bedeutsamstes Werk aus dieser Periode seines Schaffens ist sein Buch über die Plebs. Rechtshistorische Forschungen wie rechtsdogmatische Untersuchungen zum bürgerlichen Recht führten ihn gleichermaßen zu der Frage nach den letzlich gestaltenden Prinzipien und obersten Maßstäben des Rechts überhaupt. Diese Frage suchte er zunächst (vor dem Weltkrieg) vom Boden und mit den Denkmitteln der damals zeitgenössischen Philosophie, des Neukantianismus, zu beantworten. Dabei stieß er naturgemäß auf die Lebensarbeit Rudolf Stammlers, mit der er sich in der eingehendsten Weise in seinem ersten großen rechtsphilosophischen Werk auseinandersetzte [1]. Bald erkannte er das Ungenügende der neukantischen Philosophie und arbeitete sich nun Schritt für Schritt auf jenem Wege vor, den die deutsche Philosophie einst von Kant zu Hegel zurückgelegt hat. Den Beginn dieser Entwicklung bezeichnet die »Philosophie des Rechts« (1925), ihren Höhepunkt die »Grundlegung zur Rechtsphilosophie« (1935), ihren Abschluß das »System«. — Es ist nun nicht meine Absicht, diesen Weg hier im einzelnen nochmals nachzuzeichnen, zumal ich das an anderer Stelle schon einmal getan habe [2]. Binders Ort in der Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft steht fest; seine Werke sprechen für sich selbst. In-

1) Rechtsbegriff und Rechtsidee, 1915.

2) Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Aufl. 1935, S. 97 ff. Vgl. auch meine kürzeren Nachrufe in »Forschungen und Fortschritte«, 1939, S. 376, und »Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht«, 1939, S. 646.

dessen wird niemand in den tiefsten Sinn dieser Werke einzudringen vermögen, der sie nicht zugleich als Ausdruck der Persönlichkeit ihres Schöpfers versteht. Das aber kennzeichnet die Persönlichkeit Julius Binders in ihrer Einzigkeit wie in ihrer Allgemeingültigkeit: er war Rechtswahrer und Philosoph, und zwar beides ohne jede Einschränkung, also weder ein auch gelegentlich philosophierender Jurist noch ein auch oder vornehmlich über das Recht reflektierender Philosoph, sondern als Rechtswahrer Philosoph und in seinem philosophischen Denken — auch wo er gar nicht »über« das Recht reflektierte — dem Ethos des Rechtswahrers in einem letzten Sinne treu. Er war Rechtsphilosoph somit nicht als der Vertreter eines Fachs — wie es Lehrstühle für dieses Fach in Deutschland (mit einer Ausnahme) denn ja auch gar nicht gibt, und nach dem üblichen Schema der Lehrstuhlverteilung Binder in erster Linie immer römisches und bürgerliches Recht vertreten hat — sondern nach seiner Gesinnung und Haltung, seiner Wesensart nach. Die Reihe der großen Rechtsdenker unseres Volkes, die uns soeben Erik Wolf in scharf geschliffenen Porträts meisterhaft geschildert hat [1]), ist durch ihn um eine neue Gestalt bereichert worden: um die Gestalt des Rechtswahrer-Philosophen, der das Recht (in einem tieferen Sinne als es gemeinhin verstanden wird) als die in einer Gemeinschaft lebendige Wahrheit erkennt und in der Wahrheit das Recht sucht. So mag gerade im Hinblick auf ihn die Frage hier aufgeworfen werden, wie sich die Gestalt des Rechtswahrers und die des Philosophen gemeinhin voneinander unterscheiden und wie es dennoch möglich ist, beide zu einer Einheit zu verschmelzen, wie das in der Persönlichkeit Julius Binders der Fall gewesen ist.

* * *

Der Ausdruck »Rechtswahrer« ist eine glückliche Neuschöpfung unserer Zeit. Ein Mann, der das Recht »wahrt«, der es nicht nur kennt und handhabt, wie eine Technik, sondern wie etwas Lebendiges pflegt und bewahrt, indem er es anwendet, fortbildet und überliefert, steht in einem ganz bestimmten eigentümlichen Verhältnis zu diesem Recht. Man bewahrt nur, was man dessen für wert hält, woran man sich gebunden hält. Der Rechtswahrer steht in der ihm selbstverständlichen Bindung an das Recht, an den Willen des Gesetzgebers wie an die Überlieferung seines Volkes und seiner Rechtserkenntnis. Über den Grund dieser Bindung braucht er nicht nachzudenken; genug, daß sie seinem Tun ständig Richtung und Halt gibt. Das Gesetz und die Überlieferung sind der feste Bo-

1) Vgl. Erik Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, 1939.

den, auf dem er steht; er ist mißtrauisch gegen den, der diesen Boden verläßt, und gesteht es sich selbst nicht gern ein, wenn er sich einmal auf Neuland wagt. Das geht oft so weit, daß irgendeine gewagte »Konstruktion«, ein angebliches Präjudiz dazu herhalten muß, einen neuen Rechtsgedanken als die Folgerung eines feststehenden Satzes erscheinen zu lassen, bis er sich durchgesetzt hat, nicht mehr neu ist und man die Krücke entbehren kann, weil mittlerweile eine »feststehende Rechtsprechung« oder gar ein »Gewohnheitsrecht« entstanden ist. Auch die Rechtswissenschaft tut das ihrige hierzu; sie hält an eingewurzelten Einteilungen und Klassifikationen selbst dann gern noch fest, wenn diese ihren Sinn schon verloren haben, wie heute etwa die Entgegensetzung des »öffentlichen« und des »Privatrechts«, und strebt im ganzen viel mehr danach, neue Rechtsbildungen in den überlieferten Denkformen und »Rechtsfiguren« einzufangen, als ihre immanente, eigentümliche rechtliche Struktur zu erforschen und darzulegen [1]).

Aber das Recht »wahren« bedeutet nicht nur: ein Überliefertes in seinem Bestande getreulich zu erhalten und weiterzugeben, sondern ebenso auch: es aus dem Zustande der bloßen Möglichkeit und des Sollens, in dem es sich als gesetzte Norm und gewußte Überlieferung befindet, in den der Wirklichkeit zu überführen und damit als die das Gemeinschaftsleben gestaltende Kraft wahrzumachen, es zu verwirklichen. Das Recht ist ja nur, indem es sich verwirklicht. Diese Aufgabe der Rechtsverwirklichung schließt aber nun ebenso die der Erhaltung wie die der Fortbildung ein; denn indem das Allgemeine, der Grundsatz, die Norm, im Konkreten wirklich werden soll, bedarf es selbst häufig der näheren Bestimmung und »Konkretisierung«, der Entfaltung und Ergänzung, ja gelegentlich vielleicht einer Korrektur. Der Richter, der sich darauf beschränken wollte, den in Gesetzen, Rechtsgewohnheiten und Präjudizien enthaltenen Bestand ohne jede Fortentwicklung nur zu erhalten, würde seiner Aufgabe ebensowenig genügen, wie der, der diesen Bestand an Erfahrung und Überlieferung von vornherein gering achten und nur seiner eigenen Meinung folgen wollte. Denn das Recht ist als die verbindliche Lebensordnung eines Volkes ebenso dazu bestimmt, seinem Gemeinschaftsleben Dauer und damit Festigkeit zu verleihen, wie es anderseits selbst Ausdruck des sich weiter entwickelnden Lebens der Gemeinschaft ist und daher niemals in der bloßen Dauer verharren kann.

Die hohe Kunst des Rechtswahrers ist es daher, festzuhalten, was als Grundlage des Gemeinschaftslebens unerschüttert bleiben muß, zugleich

1) Letzteres zu tun, ist die grundlegende methodische Forderung der sog. »Kieler Richtung« — aber nicht dieser allein — in der jüngsten deutschen Rechtswissenschaft.

aber das Überlieferte lebendig weiter zu entwickeln und dabei den wechselnden Erfordernissen des Lebens im Sinne der rechtlichen Grundgedanken gerecht zu werden. So wie der Richter diese Kunst praktisch zu bewähren hat, so der Rechtslehrer in der Lehre und Darstellung, darüber hinaus in der theoretischen Erfassung des Rechtslebens, der Kritik der Rechtsprechung, der Deutung der Gesetze. Sofern diese Tätigkeit des Rechtsgelehrten darauf gerichtet ist, die dem Rechte gemäße Entscheidung künftiger Rechtsfälle wenigstens in der Theorie vorzuzeichnen und durch Überzeugung der Richter auch praktisch zu beeinflussen, ist die Rechtswissenschaft niemals »bloße« Theorie, sondern auf praktische Verwirklichung hinzielende Theorie, die sich daher auch an den praktischen Folgen ihrer Aufstellungen zu orientieren hat. Der Rechtsgelehrte ist insofern stets auch bis zu einem gewissen Grade Rechtspraktiker, so wie der Praktiker, der seine Entscheidungen mit klarem Bewußtsein fällt, sich der »Theorie« nicht entschlagen kann. Der Rechtslehrer und Rechtsgelehrte ist aus diesem Grunde in eben demselben Sinne ein »Rechtswahrer« wie der Rechtspraktiker.

Die Kunst des Rechtswahrers nun, zu erhalten und dabei zugleich das Recht weiterzubilden, wird um so höher entwickelt sein, je fester er in dem Boden dieses Rechts verwurzelt ist, je mehr er in seinem eigenen Denken von dem Geiste des Rechts durchdrungen, je stärker und selbstverständlicher die Bindung ist, die ihn bestimmt. Er wird dann nicht über dieses Recht reflektieren, sondern aus ihm heraus denken und urteilen. Und zwar aus diesem bestimmten Recht seiner Gemeinschaft, seines Volkes, nicht etwa nur aus einem allgemeinen Gedanken des Rechts oder der Gerechtigkeit heraus.

Das Ethos des Rechtswahrers ist die unbedingte Treue zum gegebenen Recht, das dem Leben der Gemeinschaft Dauer und Stetigkeit verleiht, zu der diesem Recht immanenten Sittlichkeit und Gerechtigkeit, die jedem Rechts- und Volksgenossen das »Seine« zuteil werden läßt und damit wiederum dem Ganzen dient. Er urteilt stets von einem festen, ihm vorgegebenen Standpunkt aus: dem des Rechts, und leitet von ihm die Gültigkeit und Autorität seines Urteils ab. Über diesen Standpunkt geht er nicht hinaus, noch macht er ihn zum Gegenstand der Reflexion. Wenn er sich, als das Recht wahrender Theoretiker, etwa über die geistigen und geschichtlichen Voraussetzungen bestimmter Urteile oder eines Rechtssystems im ganzen klarzuwerden sucht, so geschieht es im wesentlichen wieder, um bestimmte praktische Folgerungen zu ziehen. Die gegebene Rechtsordnung bleibt dabei Ausgang und Grundlage seines Bemühens. Nicht seine eigene Überzeugung ist letztlich entscheidend, sondern die des Rechts. Sie zu finden, macht er sich zum Sprachrohr oder Interpreten des objektiven Geistes.

In dieser bewußten Unterordnung des subjektiven Meinens unter den objektiven Geist einer Gemeinschaft, eines Volkes liegt der eigentümliche ethische Wert des Rechtswahrerberufs und des Richtertums zumal; die Gestalt des Rechtswahrers ist ohne dies nicht denkbar. Freilich liegen in dem, was die Stärke des Rechtswahrers ausmacht, auch seine Gefahren und Schwächen: die Gefahr der bloßen Buchstabentreue, des Gesetzespositivismus, einer Erstarrung des Denkens in den einmal geläufigen Bahnen und damit verbunden einer bloßen Routine, die nach dem inneren Sinn, der Gerechtigkeit und dem Wert einer Entscheidung für ein rechtes Gemeinschaftsleben nicht mehr viel fragt — genug, daß sie »revisionsfest« ist! Allein, solche Möglichkeiten der Entartung kennt jeder Beruf; die Gestalt des Rechtswahrers im positiven Sinn erfährt durch diese ihre Negation nur ihre Bestätigung.

Die Gestalt des Philosophen ist der des Rechtswahrers in manchem entgegengesetzt. Der Philosoph kann sich nicht von vornherein an bestimmte vorgefundene Maßstäbe binden. Er nimmt seinen Standpunkt nicht innerhalb eines bestimmten Gefüges von Überlieferungen und positiven Setzungen, sondern außerhalb seiner und unabhängig von ihm. Indem er nach den Ursprüngen — nicht etwa im Sinne der zeitlichen Entstehung, sondern der konstitutiven Bedingungen des Seins, — nach dem Wesen des Wirklichen und so auch des Rechtes fragt, überschreitet er den Rahmen, der dem in und an dieser Wirklichkeit Schaffenden — dazu gehört auch der Rechtswahrer — gezogen ist. Er reißt sich wenigstens für einen Augenblick von dem Lebenszusammenhang, dem er selbst als Philosophierender angehört, los; er »nimmt Abschied«, wie H. Glockner[1]) es uns gezeigt hat, auch von dem, was er selbst mit allen anderen für sicher ansah, um das »Abenteuer des Geistes« zu wagen: auf sich allein gestellt, nur der eigenen Einsicht vertrauend, zu erkennen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. So gleicht er mehr dem wagemutigen Entdecker, der den sicheren Hafen der Heimat verläßt, um ein Neues zu gewinnen — oder alles zu verlieren, als dem auf ererbten Grund fortbauenden, ihn sorglich pflegenden und hegenden Wahrer des Rechts, der dem Bauer und Gärtner verglichen werden mag. Und während es dem Rechtswahrer, auch soweit er Theorie treibt, immer zugleich um die Rechtsverwirklichung, um praktische Gestaltung zu tun ist, kümmern den Philosophen etwaige praktische Konsequenzen wenigstens fürs erste nicht; das heißt, er ist bereit, sie auf sich zu nehmen, nicht aber, seine Forschung nach ihnen von vornherein auszurichten.

Aber freilich wird auch der Philosoph nicht dauernd in dieser Haltung

---

1) Vgl. H. Glockner, Das Abenteuer des Geistes, 1938.

verharren. Er wendet seinen Blick von den Dingen um ihn herum ja nicht deshalb ab, um sie endgültig aus dem Auge zu verlieren, sondern um sie von ihrem Ursprung und Grund her tiefer zu verstehen und klarer zu durchdringen. Er wendet sich ihnen daher notwendig wieder zu, sobald er den Schlüssel einmal in Händen zu haben glaubt. Auf die »Kritik« folgt die »Metaphysik«, auf die »Phänomenologie« (im Sinne Hegels) oder die »Grundlegung« folgt die »Enzyklopädie« oder das »System«. Und es zeigt sich, daß sie von vornherein insgeheim das eigentliche Ziel gewesen sind [1]). Die scheinbare Abwendung bedeutete eine tiefere Hinwendung zur Wirklichkeit. Und nicht immer genügt es dem Philosophen, die Wirklichkeit besser zu erkennen; oft drängt es ihn auch, aus tieferem Wissen zu besserer Gestaltung zu gelangen. So wird er zum Lehrer, zum Erzieher, zum Künder eines »wahren« Staates oder eines neuen Reichs. Die philosophische Einsicht soll »tatbegründend« (Fichte) wirken; die Wissenschaftslehre mündet in die Ethik, diese in eine Staats- und Rechtslehre, eine politische Philosophie und Pädagogik. Dies alles aber ohne jeglichen Bruch in der Persönlichkeit des Philosophen, denn er bleibt in allem der Forderung treu, nichts zu übernehmen, was nicht der Prüfung an den als gültig erkannten Maßstäben standhält, sich mit nichts Bedingtem zu begnügen, sondern das Unbedingte zu fordern. Hierin wieder zeigt er sich der Art des Rechtswahrers entgegengesetzt, der es durchweg mit bedingten Rechtseinrichtungen und Rechtssätzen zu tun hat und dabei sein Genüge findet — wissend, daß das Unbedingte niemals als solches in geschichtlich bedingten Verhältnissen wirklich zu werden vermag.

* * *

Auf den ersten Seiten seiner »Philosophie des Rechts« betont J. Binder mit großem Nachdruck, daß Rechtsphilosophie ihrer Art nach Philosophie sei. Dies zu betonen, war damals (1925) nicht überflüssig; traten doch unter dem Namen der Rechtsphilosophie immer noch jene »Allgemeinen Rechtslehren« auf, die nichts anderes waren und sein wollten als eine Zusammenfassung allgemeinster Lehren und Ergebnisse der positiven Rechtswissenschaft. Aber auch soweit damals in Deutschland wirkliche Rechtsphilosophie getrieben wurde, bestand sie doch gewöhnlich in nichts anderem als der Übertragung gewisser philosophischer Methoden und Fragestellungen auf das engere Gegenstandsgebiet des Rechts. J. Binder forderte demgegenüber — und hat für seine Person diese Forderung erfüllt — daß der Rechtsphilosoph zunächst einmal Philosoph sein müsse, das

1) Vgl. den Aufsatz von Th. Haering über den »tragischen Kant« in ZDK. Bd. III, S. 113 ff.

heißt aber, daß er zunächst seinen Blick von seinem besonderen Gegenstand, dem Recht, ab- und der philosophischen Grundfrage zuwenden müsse, wie das Sein zum Bewußtsein gelangt oder wie echte Erkenntnis überhaupt möglich ist. Er hat mit dieser Frage gerungen, wie kein anderer Rechtsphilosoph seiner Zeit, unerachtet dessen, daß damals kaum einer seiner rechtswissenschaftlichen Fachkollegen verstehen wollte, was diese Frage denn mit den praktischen Aufgaben der Rechtswissenschaft zu tun haben könnte. Für J. Binder gab es ohne eine befriedigende Beantwortung dieser Frage keine gesicherte Erkenntnis auf irgendeinem Gebiete der Wissenschaft, also auch nicht auf dem der Rechtswissenschaft, und es erschien ihm undenkbar, den zweiten Schritt zu tun — etwa ein System des Rechts oder eine Theorie der Rechtswissenschaft zu entwerfen — ohne den ersten getan zu haben. Die Philosophie, führt Binder am Beginn seiner »Grundlegung« aus, sucht nicht etwa gegenüber den Einzelwissenschaften nur das abstrakt Allgemeine zu erkennen (so, daß das Besondere und Konkrete außerhalb ihrer fiele), sondern die Totalität, die sich selbst gliedernde und zum Konkreten entfaltende innere Einheit des Ganzen. Sie kann daher auch nicht einfach über einen einzelnen Gegenstand, etwa das Recht, in seiner Gegebenheit reflektieren, sondern muß zusehen, wie sich das Ganze in seiner Selbstentfaltung im philosophischen Wissen bis zu dieser konkreten Bestimmtheit ihrer selbst entwickelt, die wir als das Recht begreifen. Der Rechtsphilosoph muß zuerst den Weg aller Philosophie gehen und ihn bis zu dem Punkt verfolgen, wo mit der näheren Entfaltung des aus der Entwicklung des Ganzen gewonnenen Begriffs des Rechtes nun erst seine speziellere Aufgabe beginnt.

Dem Rechtsphilosophen kann es somit nicht genügen, das Recht seines Volkes oder überhaupt irgendein Recht als gegeben hinzunehmen; er will um den Sinn dieses Rechts und damit um den Grund seiner Verbindlichkeit wissen, er will seinen Ort im Ganzen einer als sinnvoll erkannten und damit aus einer letzten Einheit verstandenen Welt kennenlernen und es danach bewerten. Erst von solcher Grundwertung aus ergibt sich ihm der rechte Maßstab auch für die Beurteilung einzelner Rechtsfragen. Wie weit er solche Maßstäbe unmittelbar aus philosophischer Einsicht entnehmen zu können glaubt oder nicht, ist eine weitere Frage; ebenso, welche Art von Verbindlichkeit er solchermaßen gewonnenen Maßstäben gegenüber den Vorschriften des positiven Rechts etwa beilegt. Entscheidend für uns ist nur, daß der Rechtsphilosoph zunächst einmal von dem gegebenen Recht völlig absieht, daß er hinter sich läßt, was er etwa als Rechtsgelehrter über dieses Recht an Kenntnissen sich schon erarbeitet hat, um auf einem ganz anderen Wege und dann freilich auch mit einer ganz neuen Einsicht sich

dem Recht erst wieder zu nähern. Wer für die Notwendigkeit dieses »Umwegs« kein Verständnis hat, mag ein ausgezeichneter Rechtsgelehrter sein, wird aber nie ein Rechtsphilosoph werden. Ihn gegangen zu sein und seine Notwendigkeit in das Bewußtsein gehoben zu haben, kennzeichnet J. Binder als Philosophen.

Daß er aber dabei zugleich ein echter Rechtswahrer sein und gerade als Rechtsphilosoph bleiben konnte, hängt mit der Eigenart des Weges zusammen, den J. Binder als Philosoph gegangen ist.

Der Philosoph, der über die vorgefundene Welt, auch über die geistige Welt der Zeit, die den selbstverständlichen Untergrund aller Urteile des vorwissenschaftlichen und zumeist auch des wissenschaftlichen Bewußtseins bildet, hinausgeht, um diese Welt daraufhin zu prüfen, was an ihr wahr, echt oder »substantiell« ist, läßt als Maßstab dieser Prüfung nur eines gelten: die Vernunft. Es ist seit Kant eine geläufige Vorstellung geworden, daß der Philosoph, ehe er mit der Prüfung beginnen könne, erst einmal den Maßstab selbst daraufhin untersuchen müsse, was er denn zu leisten vermöchte. Hierbei wird vorausgesetzt, daß die Vernunft, als deren Träger oder Organ sich der Philosoph vorzüglich betrachtet, im Verhältnis zur gegenständlichen Welt, deren Gesetze oder deren bleibender Bestand mit ihrer Hilfe erkannt werden soll, das »ganz andere«, daß sie eine rein in sich selbst gründende Sphäre autonomen Geltens und Sollens sei, an der die Wirklichkeit müsse gemessen werden können und nach der sich das menschliche Handeln — also ein Handeln aus einer bestimmten Wirklichkeit heraus und auf eine solche hin — ausrichten müsse. Wer so denkt, wird in jeder historisch erwachsenen Rechts- und Sittenordnung bestenfalls einen Versuch sehen können, »an sich richtiges« Recht zu schaffen, und wird hinter jeder solchen Rechts- und Sittenordnung die ewig gültigen Grundsätze eines reinen Vernunftrechts oder einer »natürlichen« Rechts- und Sittenordnung, die der »reinen Vernunft« und ihr allein einsichtig sein soll, zu erkennen suchen. Das hier vorausgesetzte Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit beruht indessen auf der ungerechtfertigten Verfestigung eines als Moment des Denkens unentbehrlichen Unterschiedes. Denn in Wahrheit vermöchte die Vernunft nichts zu erkennen, wäre sie nur das ganz andere ihres Gegenstandes. Vielmehr ist es nur die der Wirklichkeit selbst eigentümliche und innewohnende Vernunft, die in der subjektiven Vernunft des Erkennenden sich ihrer selbst bewußt wird und sie ausmacht. Dieses Innewerden der ursprünglichen Einheit der subjektiven und der den Gegenständen immanenten Vernunft macht die Wahrheit des philosophischen Erkenntnisvorganges aus. Hegel hat in der Einleitung der Phänomenologie in vortrefflicher Weise mit jener Meinung abgerechnet, die in

dem subjektiven Erkenntnisprozeß nur das tote Werkzeug oder Mittel sieht, mit dessen Hilfe sich das erkennende Subjekt des als unveränderlich gedachten Gegenstandes bemächtigt. In Wahrheit, führt er aus, ist es die Natur des Erkennens sowohl wie des Gegenstandes, im Verlaufe des Erkenntnisprozesses die anfängliche Sprödigkeit und scheinbare Gegensätzlichkeit zu der den Unterschied in sich bewahrenden Einheit aufzuheben, die ihnen uranfänglich zugrunde liegt und das Ziel aller wahrhaften Erkenntnis ist. So gesehen, macht sich dann aber nicht mehr die subjektive Vernunft, sei es auch als eine autonome Sphäre des reinen Geltens, zum Maßstab der Wirklichkeit, sondern sie läutert sich im Erkenntnisprozeß an ihr zur Objektivität, indem sich zugleich an dieser Wirklichkeit der »Kern«, das, was »wahrhaft ist«, von der »bunten Rinde« scheidet, »in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen«. (Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie.)

Es wird die entscheidende philosophische Leistung Binders und sein Verdienst um die deutsche Rechtsphilosophie bleiben, daß er diese Hegelsche Lehre von der Erkenntnis als der Selbsterkenntnis der der Wirklichkeit immanenten, gegenständlichen Vernunft nicht nur richtig verstanden, sondern auch zur Grundlage seiner eigenen Lehre gemacht hat. Hieraus ergibt sich für ihn als die Aufgabe der Rechtsphilosophie, »die Vernünftigkeit des Gegebenen, d. h. des wirklichen, empirischen Rechts zu begreifen« [1]), »das wirkliche Recht als Wirklichkeit der Vernunft zu denken und zu erkennen« [2]). Das heißt natürlich nicht, daß jede einzelne Bestimmung eines positiven Rechts als vernünftig zu erkennen sei (solches anzunehmen, könnte nur dem gänzlichen Unverstand beikommen), sondern es soll heißen, daß eine jede Rechts- und Sittenordnung darum und insoweit »vernünftig«, d. h. in ihrem Kern sittlich und daher innerlich verbindlich ist, als sie der Ausdruck der objektiven Vernunft ihres Volkes in dieser Zeit, mit einem Wort des Volksgeistes ist. Denn der »objektive Geist« als die zu einer vorhandenen Welt von Sitten und Gebräuchen gestaltete Sittlichkeit hat seine konkrete Daseinsgestalt nur in einem Volke und als der Geist dieses Volkes, der als die Seele dieser völkischen Individualität in innerer Entsprechung zu seinem leiblichen Erscheinungsbild wie zu seinem geschichtlichen Schicksal steht. Gerade diese Erkenntnis fand Binder auch bei Hegel ausgesprochen [3]). Aber auch der Philosoph selbst ist, was Binder freilich weniger betont hat, als Sohn seines Volkes Interpret

1) Grundlegung S. 5. 2) System S. 6.

3) Binder betonte das auch in seiner letzten, erst nach seinem Tode erschienenen Veröffentlichung im Archiv f. Rechts- u, Sozialphilosophie Bd. 32, S. 400.

dieses Volksgeistes, über den er so wenig »hinwegspringen« kann wie über seine Zeit. Indem also der Rechtsphilosoph in dem Rechte seines Volkes die diesem Rechte eigentümliche immanente Vernünftigkeit und Sittlichkeit erkennt, statt ihm ein nurgedachtes, angeblich allgemeingültiges Idealrecht entgegenzustellen, bleibt er zugleich in den Grenzen, die ihm als Philosophierenden durch seinen eigenen geschichtlichen Ort (seine konkrete Existenz) gezogen sind.

An anderer Stelle habe ich nun zwar ausgeführt, daß Binder die hieraus sich ergebenden Folgerungen nicht vollständig gezogen, sondern an einem Rest vernunftrechtlichen Denkens festgehalten hat, der in sein »System« stellenweise einen ungelösten inneren Widerspruch hineinträgt [1]. Ich will auf diese Kritik, die mit dem Versuch einer Fortbildung der Binderschen Gedanken in Richtung auf eine stärkere Betonung des geschichtsphilosophischen Charakters der Rechtsphilosophie verbunden war, jetzt um so weniger zurückkommen, als Binder nicht mehr die Gelegenheit gefunden hat, seine Erwiderung hierauf zu veröffentlichen. Entscheidend ist auch nicht dieser, wie ich glaube, bei ihm noch vorhandene »naturrechtliche« Rest, sondern der Grund- und Kerngedanke seiner Philosophie, daß die der Wirklichkeit innewohnende objektive Vernunft als Volksgeist auch das Recht gestaltet und daß ein Recht um so mehr seinem Sinn entspricht, je besser ein Volk sich darin auf eine ihm gemäße Art zu einem lebendigen Ganzen, zur Gemeinschaft konstituiert. Denn wenn ihm das Recht, mit Hegel, die konkrete Einheit des allgemeinen und des einzelnen Willens, des Willens der Gesamtgemeinschaft mit dem ihrer Glieder bedeutete, so verstand Binder unter dieser Gesamtgemeinschaft stets das Volk, und betrachtete er daher als »das eigentliche Prinzip des Rechts den lebendigen Willen des Volks« [2]. Dieses wird nicht durch sein Recht oder durch seinen Staat beherrscht, sondern es selbst als Subjekt der Geschichte, als überindividulle Persönlichkeit »lebt in seinem Recht und als Staat«. Der Einzelne aber, der als Glied seines Volkes im Rechte steht und teil an ihm hat, ist darum wahrhaft freie, sittliche Persönlichkeit, weil ihm in diesem Recht sein eigener, mit dem allgemeinen identischer wesenhafter Wille entgegentritt, ihn bindend, aber auch Verantwortung heischend und damit seine persönliche Entschließungsmacht anerkennend. Indem sie Pflichten auferlegt, gewährt die Gemeinschaft ihren Gliedern zugleich bestimmte Rechte, und umgekehrt, und indem sie den Einzelnen ihre Aufgaben zuweist und an sie Forderungen stellt, erhält und verwirklicht sie sich selbst als ein lebendiges Ganze.

---

1) In meinem Aufsatz über die Aufgabe der Rechtsphilosophie in ZDK., Bd. IV, S. 209 ff.; vgl. besonders S. 237 ff.

2) System S. 238.

Wenn J. Binder auf diese Weise dazu kam, das Recht als die Erscheinung eines bestimmten Volksgeistes zu bejahen und es damit nicht nur »an sich«, sondern in seiner konkreten Gestalt als dieses bestimmte Recht eines bestimmten Volks anzuerkennen und für verbindlich zu halten, dann traf er sich in diesem Punkte wieder mit dem Rechtswahrer oder besser, er blieb ein solcher auch als Rechtsphilosoph. Ihm ging es darum, das Recht seines Volkes aus seinem eigentümlichen Sinn und Ethos heraus zu verstehen und zu entwickeln und dabei, statt den Blick nur auf das Zufällige und Vereinzelte zu richten, die zugrunde liegende Idee und den Sinnzusammenhang des Ganzen zu »wahren«. Eben deshalb war er kein »Positivist«, sondern vermochte dem historisch Gewordenen unbefangener und mit einem kritischeren Blick gegenüberzutreten, als es bei den meisten Rechtswahrern der Fall ist. Zu einer Zeit, als in Deutschland von der heutigen Rechtserneuerung noch nicht die Rede sein konnte, entwickelte er aus der Idee des Rechts, wie er sie sah, bereits Gedanken, die in dem damaligen positiven Recht keine Stütze fanden, inzwischen aber dem deutschen Rechtswahrer schon fast selbstverständlich geworden sind. Hierfür einige Beispiele. Sowohl in der »Philosophie des Rechts« (1925) wie im »System« (1937) beschäftigt sich Binder auch mit der Ehe. Im Gegensatz zu einer Auffassung, die in ihr nur einen Vertrag oder die geschlechtliche Beziehung sieht, erfaßt er die Ehe in ihrem Wesen als sittliche Lebensgemeinschaft freier Persönlichkeiten, deren jede in der völligen Hingabe an den anderen sich selbst wiederfindet. Als vollkommene Gemeinschaft trägt sie ihren Sinn, aber auch ihr »Recht« in sich selbst; »wo Ehe vorhanden ist, da ist der konkret allgemeine Wille vorhanden, der das Wesen des Rechtes ist«. Daher ist die Ehe, obgleich die persönlichste Angelegenheit der beiden Gatten, doch keine private Angelegenheit; sie ist vielmehr »notwendigerweise eingegliedert in das gesamte Gemeinschaftsleben der Nation, des Staates, sie ist »eine Angelegenheit der Volksgemeinschaft, ein Stück des Gemeinschaftslebens der Nation, in dem diese selbst wirklich und lebendig ist«. Die rechtliche Regelung kann nur die Konsequenz aus diesem Wesen der Ehe ziehen und muß sie so ziehen, »wie sie von den Menschen einer Zeit und eines Volkes begriffen wird« [1]). Dies gilt auch für das Scheidungsrecht. Sowenig die Ehe frei lösbar sein darf wie ein Vertrag, so verfehlt ist es anderseits, sie auch dann aufrechtzuerhalten, wenn sie »ihren Sinn eingebüßt hat, wenn sie nicht zur Erhöhung und Vollendung, sondern zur Vernichtung der Persönlichkeit führt«. Binder verwirft deshalb auch das damals noch in Deutschland geltende Verschuldensprinzip und meint, man solle die Frage, wer die Zerrüttung einer Ehe verschuldet habe, gar nicht stellen; vielmehr

1) System S. 61.

genüge die Vorschrift: »die Ehe muß geschieden werden, wenn ihre Fortsetzung unsittlich ist«. Hat Binder hier, und zwar schon 1925, Gedanken ausgesprochen, wie sie in der neuen deutschen Ehegesetzgebung von 1938 zum Ausdruck gekommen sind, so gilt ähnliches etwa vom Eigentumsbegriff. Auch hier wandte er sich schon 1925 gegen den individualistischen Eigentumsgedanken und erkannte das Eigentum als ein der Persönlichkeit zur Entfaltung ihrer Kräfte von der Gemeinschaft anvertrautes Gut, das sie in Verantwortung gegenüber dem Ganzen gemäß ihrer sozialen Aufgabe und Bestimmung zu verwenden habe. Und schließlich noch der Vertrag! Hier erklärte es Binder mit Recht für verfehlt, lediglich von den einzelnen Vertragschließenden und ihrer Willkür auszugehen. Vielmehr muß der gemeinsame Wille der Vertragspartner, um rechtlich gültig zu sein, aufgenommen werden in den Willen der Gesamtgemeinschaft, er muß sich darstellen als nicht nur abstrakt-gemeinsamer Wille dieser beiden Einzelindividuen, sondern als Konkretion des konkret-allgemeinen Willens, der das Recht ist; der Vertrag muß sich also, wie die deutsche Rechtswissenschaft heute lehrt, in die völkische Gesamtordnung als ein Mittel einfügen, das Zusammenleben der Einzelnen im Sinne der Gemeinschaft, der sie angehören, zu ordnen und zu gestalten.

Mit alledem ist auch schon Binders Stellung zur deutschen Rechtserneuerung gekennzeichnet, die der Nationalsozialismus in Angriff genommen hat. Binder sah in ihr den Durchbruch ewiger Rechtsgedanken, vor allem des Gemeinschaftsgedankens, in der dem deutschen Volk gemäßen Weise. Darum nahm er an den Arbeiten der neuesten deutschen Rechtswissenschaft, auch gerade da, wo sie neue Wege beschritt, zustimmend und manchmal auch kritisch, immer aber mit tiefstem Verständnis und voller Aufgeschlossenheit Anteil und fühlte sich selbst ihr zugehörig. Er war das philosophische Gewissen der deutschen Rechtswissenschaft: vertraut mit den meisten ihrer Einzelfragen, verlor er doch nie den Zusammenhang aus dem Auge, in dem jede dieser Fragen mit der grundsätzlichen Aufgabe, mit der Idee unseres Rechtes steht. Diesen Zusammenhang wollte er einsichtig machen; ihm genügte daher nicht die Berufung auf das Rechtsgefühl oder das »gesunde Volksempfinden«, so wenig wie die auf irgendeine »herrschende Meinung« oder Überlieferung. Was andere vielleicht aus einer glücklichen Anschauungsgabe heraus unmittelbar erfassen, das wollte er darüber hinaus in dem großen Sinnzusammenhang begründet sehen und dadurch in seiner Tragweite klar übersehen. Die Bindung des Rechtswahrers an das Lebensgesetz seines Volkes, die Treue gegenüber dem Recht verband Binder so in eigentümlicher Weise mit der Freiheit des Philo-

sophen in der Beurteilung des Gegebenen: er machte seine Schüler frei von der Herrschaft des bloß Positiven, des einzelnen Gegebenen und Überlieferten, aber frei nicht im Sinne irgendeiner Willkür, sondern zur tieferen Erkenntnis und besseren Wahrung der eigentlichen Lebensgesetze, des wesenhaften Kernes des unserem Volke eigentümlichen Rechts. Er verachtete darum nicht jene positiven Einzelheiten, sondern lehrte auch sie noch im Lichte der Idee zu sehen. Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie gingen ihm daher ohne scharfe Trennung ineinander über. Er sah das Einzelne im Ganzen und suchte stets das Ganze im Einzelnen zu entfalten. Dies bleibt sein Vermächtnis für uns, die wir es an ihm erleben durften: die Verbindung von philosophischer Freiheit und tiefster Gebundenheit an das Recht, eines leidenschaftlichen Wahrheitswillens und eines ebensolchen, echt »politischen« Willens zur Gerechtigkeit als dem Lebensprinzip der völkisch-staatlichen Gemeinschaft.

* * *

Julius Binder hat den Ausbruch des Kampfes nicht mehr erlebt, den das deutsche Volk heute um seine Selbstbehauptung führt. Aber er hat, wie wenige, immer erkannt und betont, daß die Entfaltung schöpferischer geistiger Fähigkeiten in einem Volk nicht zu trennen ist von der politischen Freiheit der Nation. Geist und Macht waren ihm nicht, wie der landläufigen Vorstellung und besonders der liberalen Wissenschaft, sich ausschließende Gegensätze, sondern zwei Seiten derselben Einheit. So wie eine Macht auf die Dauer nicht bestehen kann, wenn sie nicht getragen wird von der sittlichen Kraft und gestaltet wird durch den schöpferischen Geist, so muß auf der anderen Seite der Geist eines Volkes auf die Dauer sich verströmen, wenn er sich nicht im Staat seine Gestalt und gesicherte Grundlage schafft. Das Recht eines Volkes zumal, seine ihm eigentümliche Lebensordnung und Gemeinschaftsform, kann sich nur dann frei entfalten, wenn die politische Existenz des Volkes als staatlich geeinte Lebensgemeinschaft gesichert ist. Daher ist der Kampf um die politische Unabhängigkeit und den Lebensraum auch ein Kampf um die Bewahrung und Erhaltung des unserem Volke eigentümlichen Rechts wie seiner Kultur, und dieser Kampf erfährt seine sittliche Rechtfertigung aus der schöpferischen Leistung des ganzen Volks. So wie Binder sich im Weltkrieg freiwillig zur Waffe meldete, so wie er für den Führer und seine Bewegung rückhaltlos eingetreten ist, so würde er auch heute keinen anderen Gedanken kennen als den, seinem Volke zu dienen. Wir aber sind gewiß, daß, wenn erst dieser Kampf um unseren Lebensraum und unser Recht bestanden und beides gesichert ist, auch die Saat, die Julius Binder ausgestreut hat, noch vielfältige Frucht tragen wird.

SUBJEKTIVER ANSCHAUUNGSRAUM UND OBJEKTIVER GEGENSTANDSRAUM IN DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE[1].

VON

HARALD LASSEN (HAMBURG).

Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß das Fundament der Kantischen Philosophie in der Lehre von der Phänomenalität oder sog. »Idealität« von Raum und Zeit gelegen ist. Die Klärung des möglichen Sinnes dieser Lehre muß daher jeder weiteren Erörterung Kantischer Probleme vorangehen. Diese Aufgabe, die wir hier nur unter Beschränkung auf das Problem des Raumes in Angriff nehmen wollen, ist um so dringlicher, als Kant selbst auf die Verwechslungsmöglichkeit seiner Lehre mit anderen Formen des Idealismus in den Schlußabsätzen des Teiles »Von dem Raume« in der Kritik d. r. V. nachdrücklich hingewiesen hat. Was er damit verhindern will, ist, daß man die Idealität des Raumes »nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele (nämlich durch die Subjektivität der Sinnesqualitäten) zu erläutern sich einfallen lasse« [2].

Diese Bemerkung Kants ist sehr wohl am Platze, da die Versuchung

1) Vorliegende Abhandlung gibt in erweiterter und vervollständigter Form den Inhalt meiner vor der Philosophischen Fakultät der Universität Gießen im Sommersemester 1939 gehaltenen Probevorlesung. Das nachfolgend Geäußerte bedeutet — worauf ich zur Verdeutlichung der gedanklichen Zusammenhänge hinweisen möchte — eine Ergänzung und teilweise Berichtigung des in meiner Habilitationsschrift »Beiträge zur Phänomenologie und Psychologie der Anschauung« (Hamburger Philosophische Arbeiten, Heft 1, Würzburg 1939) Dargelegten. Denn während ich dort glaubte, das Problem der Analyse des konkreten anschaulichen Raumes nicht anders als im Gegensatz zu Kants (wie mir schien) ausschließlich am objektiven, geometrischen Raum orientierter Lehre in Angriff nehmen zu können, sehe ich jetzt deutlicher die Momente, die auch bei Kant auf eine echte Subjektivität des Anschauungsraumes hinweisen. Vgl. auch die während der Korrektur eingefügten Anmerkungen auf S. 3 und S. 27 meiner Habilitationsschrift, die die Stellen markieren, an denen die folgenden Ausführungen ergänzend herbeizuziehen sind.

2) B. S. 45 (A bzw. B bedeutet wie üblich die 1. bzw. 2. Aufl. der Kritik d. r. V.

zu solcher Mißdeutung der Idealität des Raumes eine sehr naheliegende und gleichsam »natürliche« ist, wie denn sogar Kant selbst ihr gelegentlich verfällt (siehe unten). Denn der erste, naturgemäße Weg, den das Denken seit jeher zunächst unfehlbar zu beschreiten pflegte, sofern es überhaupt aus der sicheren Geborgenheit im vorphilosophischen Realitätsbewußtsein heraustrat und zu einer, wie immer gearteten, »idealistischen« Weltansicht überging, dieser nächstliegende Weg des Denkens ist immer noch der gewesen, daß es anknüpfte an die merkwürdige Erfahrung von der Abhängigkeit der gesamten äußeren Wirklichkeit von unseren Sinnen. Reizung, Verletzung, krankhafte oder experimentelle Einwirkung auf unsere Augen, Ohren oder sonstigen Sinnesorgane haben bekanntlich zur Folge eine Veränderung der gewohnten farbigen, tönenden oder sonstwie qualitativ beschaffenen Inhalte der Wirklichkeit. An diese elementare und doch so merkwürdige Erfahrung schließt sich dann die theoretische Deutung, daß also Farben, Töne, Düfte, kurz alle sinnlichen Qualitäten gar nicht den Dingen selbst zukommen, sondern lediglich aus uns, aus unseren Sinnen, aus unserer subjektiven Beschaffenheit herrühren, da sie ja so offenkundig von unserem subjektiven sinnlichen Zustand abhängig sind. Dies ist etwa die Stufe, die uns in der Geschichte der Philosophie (neben antiken Denkern wie Demokrit oder den Sophisten, sowie neueren wie Galilei oder Descartes) durch Locke am klarsten repräsentiert wird mit seiner Lehre von der Subjektivität der sog. »sekundären Qualitäten«. Es ist also ein »Idealismus« der »ideas« (Farben, Töne, Düfte), der sich als der sozusagen natürliche zunächst ergibt.

Kant aber vollführt ja nun noch einen weiteren Schritt. Denn obwohl Locke die »sekundären Qualitäten« oder in Kants Ausdruck die sinnliche »Materie« zwar idealisierte und ins Subjekt hineinverlegte, so erkannte er doch noch eine Reihe anderer Eigenschaften (wie Ausdehnung, Ruhe, Bewegung u. a.) an, die er als »primäre Qualitäten« den Dingen selbst zuschrieb. Kant jedoch will gerade auch diese Eigenschaften von mehr formaler, räumlich-zeitlicher Art ebenfalls »idealisieren«, d. h. als subjektiv bedingt erweisen. Haben wir somit Kants Idealismus vielleicht etwa als die Fortsetzung und konsequente Durchführung des Idealismus Lockescher Prägung anzusehen? — Das ist doch eine Frage, die sich alsbald erheben muß.

Eine solche Auffassung wird uns in der Tat durch Kant selbst gelegentlich sehr nahegelegt. Denn in den Prolegomena (§ 13 Anm. II) heißt es:

»Daß man . . . von einer Menge . . . Prädikate sagen könne: sie gehöreten nicht zu . . . Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und

hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor L o c k e s Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack usw. Daß ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man p r i m a r i a s nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit allem was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt usw.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen.«

Kant erläutert also hier seinen Idealismus durch den Lockeschen und charakterisiert ihn als dessen Weiterführung. Kants Leistung wäre demnach grundsätzlich gar keine neue gegenüber der, die Berkeley bereits vor ihm vollzogen hatte durch die Hineinnahme der gesamten Außenwelt in das Ich einschließlich der primären Qualitäten, die er von den sekundären gar nicht abtrennbar hielt und denen daher in genau demselben Maße Subjektivität zukommen sollte wie den letzteren. Wir sehen also, wie Kant hier im Bestreben, den befremdlichen Gedanken der Subjektivität des Raumes durch die weitaus einleuchtendere Subjektivität der Sinnesqualitäten dem Leser überhaupt erst einmal vertraut zu machen, jener obenerwähnten, von ihm selbst schon gekennzeichneten Gefahr der Erläuterung an einem »bei weitem unzulänglichen Beispiele« erliegt und sich selbst in eine schiefe Position bringt. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß wir es an dieser Stelle der Prolegomena nicht mit Kants eigentlicher Meinung zu tun haben. Wer nicht bereits durch die ganze Anlage der Kritik d. r. V. eines anderen belehrt wäre, den müßte dann jedenfalls jene erwähnte ausdrückliche und abschließende Warnung Kants am Ende des Raumteils der Kritik davon überzeugen, daß die »Idealität« des Raumes nichts zu tun hat mit dem »unzulänglichen« Idealismus der »ideas« der englischen Sensualisten.

Aber weswegen verwahrt sich Kant denn eigentlich so scharf gegen diesen sensualistischen Idealismus, der doch als der »natürliche« Weg des Denkens eigentlich ein sehr willkommener Zugang für ihn sein könnte? Die Antwort hierauf kann von der Ebene des Kantischen Denkens nicht schwer fallen: Deswegen nämlich, w e i l d i e s e r s e n s u a l i s t i s c h e I d e a l i s m u s w e s e n s m ä ß i g e i n E m p i r i s m u s i s t. Es gibt keinen anderen Zugang zu ihm als den Weg der E r f a h r u n g; der Erfahrung von der Abhängigkeit der gesamten äußeren Wirklichkeit von unseren Sinnesorganen. Aus dieser E r f a h r u n g s t a t s a c h e schließt der Sensualismus auf den subjektiven, inneren Ursprung, auf die Idealität der sinnlich wahrnehmbaren äußeren Welt.

Es ist ja nun aber ganz und gar nicht das Ziel Kants, seine Lehre auf Erfahrung zu gründen. Seine Absicht ist doch vielmehr eine »t r a n s z e n-

dentale«. D. h. er will die Erkenntnisart selbst, nicht aber einzelne Erfahrungserkenntnisse untersuchen. Seine Frage richtet sich auf die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Dann kann er aber natürlich unmöglich hierbei selbst wiederum auf Erfahrungen zurückgreifen, — auf Erfahrungen ganz bestimmter, nämlich psycho-physiologischer Art. Vielmehr umgekehrt, so ist es: Damit überhaupt dieser ganze geschilderte Tatsachenkomplex der Abhängigkeit der äußeren Gegenstände von den Sinnen erfahren zu werden vermag, ist ja schon immer eine Welt nötig, innerhalb deren ich all diese Tatsachen allererst feststellen kann. Denn es sind ja doch alles rein innerweltliche, konkrete Gegebenheiten, die in diesen psycho-physiologischen Erfahrungen ergriffen und in ihren Beziehungen zueinander erfaßt werden, die Sinnesorgane sowohl als die sie treffenden Reize sowie auch die fremden Gegenstände draußen, deren Einwirkungen auf die Sinnesorgane einerseits und umgekehrt deren Abhängigkeit von den Sinnesorganen andererseits wir feststellen. Bei alledem ist aber immer schon die Welt selbst in ihrem Bestand vorausgesetzt; und zwar als der durchaus reale Rahmen, innerhalb dessen diese ganzen Erfahrungen erst stattfinden können. Einen empirischen Idealismus des Raumes also muß Kant ablehnen, denn die Realität des Raumes als der Form der Welt ist durch keine innerweltliche Erfahrung zu widerlegen. Vielmehr ist diese Form der Welt selbst, der Raum also, etwas völlig Reales, er hat, wie Kant ausdrücklich sagt, »empirische Realität«. D. h. das Außen ist leibhaftig wirklich dort draußen, wo es erscheint und jede Degradierung zu einer »in« unserem Gemüt bereitliegenden Form oder dergleichen ist barer Unsinn. Und wenn Kant selbst solche Redewendungen gelegentlich braucht, so können und müssen sie als nur vorläufige verstanden werden. Die ganze Schlußbetrachtung im Raumteil der Kritik, in der Kant in Distanzierung von allen Einzelfragen noch einmal rückblickend Rechenschaft gibt über das, was er eigentlich hat sagen wollen, wären sonst völlig unverständlich.

Dennoch aber soll nun dem Raume nach Kant »Idealität« zukommen, aber eben keine empirisch begründete, sondern eine »transzendentale«. Transzendental nennt Kant bekanntlich jede Erkenntnis, »die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt«[3]). Kants Behauptung, der Raum sei von »transzendentaler Idealität«, besagt also nicht weniger als folgendes: In der Art und Weise, wie der Raum a priori, d.h. ohne Beziehung auf irgend etwas ihm Nebensächliches, also rein aus sich

1) A S. 25.

selbst erkannt werden kann, liegt bereits eine notwendige, von Erfahrung unabhängige Gebundenheit an das Subjekt beschlossen.

Ist nun eine solche notwendige, wesensmäßige Beziehung des Raumes auf das Subjekt von Kant in der Tat auch aufgewiesen worden? Inwieweit gibt Kant denn nun auch einen wirklich »transzendentalen« Nachweis für die Idealität des Raumes, d. h. einen Nachweis, der sich auf nichts weiter stützt als auf dasjenige, was sich aus der Geartetheit der Erkenntnissphäre »Raum« als solcher bereits erfahrungsfrei und voraussetzungslos entnehmen läßt?

Aus der Art und Weise, wie die Lehre von der Idealität der Anschauungsformen Raum und Zeit am Anfang der Kritik eingeführt wird, ist ein solcher transzendentaler Nachweis sicher nicht zu entnehmen. Denn diese anfängliche Begründung Kants fußt auf der Lehre von der »Affection« des Gemüts durch die Dinge an sich. Ihr zufolge stammt die sinnliche Wahrnehmung somit aus zwei Quellen: 1. Aus den anregenden »Wirkungen«, »Affectionen« seitens der Gegenstände und 2. aus der Eigenart der Empfänglichkeit (»Receptivität«) des Subjekts. Da die Gegenstände das Gemüt nur anregen, nicht dagegen sich in ihm abbilden, bleiben sie in ihrem An-sich-sein notgedrungen unerkennbar, da eben das »Gemüth« keine anderen als gemütsmäßige Inhalte enthält. Wohl aber ist nun ein anderes möglich, nämlich den gleichsam zentralsubjektiven Teil der Wahrnehmungen besonders herauszuheben, jenen Anteil, der sich dadurch kennzeichnet, daß er (im Gegensatz zu den zwar auch subjektiven, aber gegenständlich immerhin noch beeinflußbaren Sinnesqualitäten) völlig unbeeinflußbar ist von der Mannigfaltigkeit der stets wechselnden gegenständlichen Affektionen. Dies aber ist für die äußeren Sinne die Außer- und Nebeneinanderhaftigkeit der Erscheinungen überhaupt, also das Räumliche.

Deswegen also, weil der Raum beim Wahrnehmungsprozeß, beim Prozeß der »Affection« dasjenige ist, was von der gegenständlichen »Wirkung«[1]) unabhängig ist, indem er vielmehr diejenige subjektive Komponente darstellt, »welche macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird«[2]), wegen dieses somit ausschließlich inneren Ursprungs ist der Raum also etwas Subjektives, besitzt er »Idealität«.

Diese Begründung Kants ist indessen gar keine »transzendentale«. Vielmehr tritt ganz offenkundig ihre innere Abhängigkeit von den Gedankengängen zutage, die zum Idealismus im Sinne der »ideas« der englischen Sen-

1) Wörtlich A S. 34. 2) A S. 34.

sualisten führten. In beiden Fällen liegt ganz dasselbe gedankliche Grundschema vor: Auf der einen Seite die Dinge, auf der anderen Seite das Subjekt. Zwischen beiden eine Beziehung: die Einwirkung, der Reiz, die Affektion. Zugänglich und erfaßbar aber ist uns immer nur der Bereich innerhalb der subjektiven Sphäre mit seinen durch äußere Reize bloß angeregten Inhalten. Der Unterschied liegt lediglich darin, daß Kant diesen in sich völlig durchsichtigen Gedanken verschleiert, aus dem der erste und naturgemäße Anstoß zu einem philosophischen Idealismus seit jeher entsprungen ist. Denn während der Idealismus sensualistischer Prägung auf der ganz klaren und handgreiflichen (und innerhalb ihres Geltungsbereiches auch durchaus wertvollen) Erfahrungstatsache fußt, daß die äußere, fremde Wirklichkeit von der Beeinflussung der dem Subjekt zugehörigen Sinnesorgane abhängig ist, rückt Kant die eine Komponente dieser zweiseitigen Relation, nämlich die gegenständliche, ins Dunkle, Metaphysische, Unerfahrbare.

Kant vertieft also gewaltsam die erfahrbare Abhängigkeitsbeziehung zwischen Sinnesorganen und äußerer Gesamtwirklichkeit zu einer unerfahrbaren metaphysischen Kluft! Damit läßt er freilich den »unzulänglichen« Sensualismus hinter sich, — aber lediglich, um ihn (innerlich noch daran gebunden) mit einer ebenso unzulänglichen dogmatischen Metaphysik von ganz analoger Struktur zu vertauschen. Die Kritik der reinen Vernunft, die Kritik allen dogmatischen Verstandesgebrauchs sein will, beginnt selbst mit einer dogmatischen Grundsetzung. Und auf dieses Dogma gründet Kant seine Lehre von der Idealität des Raumes, — des Raumes als desjenigen Anteils, der beim Wahrnehmungsprozeß ausschließlich von seiten des Subjekts zu den »Affectionen« (seitens der Dinge an sich) hinzugetan wird. Der anfänglich von Kant in der Kritik der reinen Vernunft eingeschlagene Weg ist also für eine wirklich »kritische« Philosophie ungangbar.

Und selbst wenn er gangbar wäre, so könnte er doch nicht zu einer solch scharfen, prinzipiellen Scheidung von apriorisch-transzendentaler Idealität des Raumes gegenüber der bloß empirischen Idealität der Sinnesqualitäten führen, wie sie von Kant gesetzt wird, sondern allenfalls nur zu einer graduellen. Denn ganz auf demselben Wege ließe sich auch die apriorische Subjektivität der »spezifischen Sinnesenergien« ableiten, wie dies von Joh. Müller auch in der Tat im Anschluß an Kant geschehen ist. Denn nicht nur die Tatsache der Räumlichkeit der Erscheinungen überhaupt ist unabhängig von der besonderen Artung der äußeren Affektionen und daher (nach Kants Argument) »rein« subjektiven Ursprungs, sondern ebenfalls ist die Farbigkeit der Augenwahrnehmungen, die Tonhaftigkeit der Ohrenwahrnehmungen usw. völlig unabhängig von der Beschaffenheit der Reize (scien sie nun mechanischer,

elektrischer, chemischer oder sonstwelcher Art), die das jeweils spezifisch reagierende Sinnesorgan treffen und daher müßten auch die spezifischen Sinnesenergien eine von aller Erfahrung unabhängige »reine«, apriorische Gegebenheit inneren, subjektiven Ursprungs darstellen (Joh. Müllers Argument). — Es ist ein markantes Zeichen für die anfängliche innere Abhängigkeit Kants von sensualistischen Gedankengängen bei der Begründung seines Idealismus, daß dieselben Argumente, die Kant hierbei verwendet, rückwirkend nun immer gerade von naturwissenschaftlich-physiologisch eingestellten Forschern unter Berufung auf Kant zwecks »Weiterbildung« wieder aufgegriffen werden. So etwa bei Joh. Müller, Helmholtz und, um unter den Gegenwärtigen nur die originellste Form dieser Art Kantianismus zu nennen, v. Uexküll in seiner Umweltlehre. (Hinsichtlich des zuletzt Genannten vergleiche man nur die Einleitung zur »Theoretischen Biologie«, 2. Aufl. 1928.) Wie immer man sich zu diesen Versuchen auch stellen mag, auf dem Wege einer »Transzendentalphilosophie« liegen sie jedenfalls nicht und eine »transzendentale Idealität« des Raumes ist auf diese empiristisch-sensualistische Art der Begründung (mit dogmatischem Einschlag) auch nicht zu gewinnen.

Indessen ist mit diesen (dogmatisch verkleideten) sensualistisch-empirischen Argumenten Kants für die Idealität des Raumes ja nur die eine der beiden Hauptwurzeln getroffen, aus denen dieser Idealismus bei Kant erwachsen ist. Die anderen Argumente dagegen entstammen dem Erbe aus dem rationalistischen Gedankengut. Ist es doch gerade die Leibnizsche Scheidung der »Tatsachenwahrheiten« von den »ewigen Wahrheiten«, die bei Kant in der Frage nach der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis im Gegensatz zur aposteriorischen Erfahrungserkenntnis eine solch zentrale Bedeutung gewinnt. Und ist es doch ferner gerade ganz wie bei Descartes die Tatsache, daß vom Räumlichen im Gegensatz zu den sinnlichen Qualitäten eine apodiktische Erkenntnis möglich ist, die für Kant einen entscheidenden Grund mit abgibt, dem Raum gegenüber dem Sinnlich-Qualitativen einen grundsätzlichen, mehr als graduellen Vorrang zu verleihen. Bei Descartes freilich wird dem Räumlichen dieser Vorrang erteilt im Sinne einer absoluten Realität der »res extensa« gegenüber der bloßen Subjektivität der Sinnesqualitäten. Bei Kant dagegen führt dies selbe Motiv zur Lehre von der »reinen« Subjektivität des Raumes gegenüber der affektiven Gegenstandsbedingtheit der Sinneseindrücke. Kants Gedanke dabei ist folgender: Wir haben in der Geometrie eine erfahrungsfreie, apodiktische Erkenntnis vom Raume, eine Erkenntnis, die sogar bindend ist für jede Erfahrung, die wir von wahrgenommenen einzelnen, besonderen räumlichen Gegenständen machen können. Wie ist dies Wunder möglich, daß wir von etwas allgemeingültig wissen können, da solches Wissen doch durch keine noch so häufige Erfahrung in uns hineingelangt sein kann? — Antwort: Nur dadurch, daß diese Erkenntnis überhaupt nicht von außen her in uns hineingekommen ist, sondern nichts

anderes darstellt als Erkenntnis unserer eigenen subjektiven Beschaffenheit, dergemäß wir die Sinneseindrücke allererst in »gewisse Verhältnisse« zueinanderbringen.

Doch ist unschwer zu erkennen, daß auch dieser Beweis der Idealität des Raumes auf dem Fundament desselben Dogmatismus ruht, den wir Kants anfänglicher Ableitung der Idealität des Raumes zugrunde liegend erkannten. Stillschweigende Voraussetzung ist auch hiei wiederum das Dogma, Erkenntnis sei eine »innere« Angelegenheit des Subjekts, derart, daß Gegenstände nur insofern erkennbar seien, als von ihnen vermittels »Affection« Kunde ins Subjekt hineingetragen worden ist, eine nichtvermittelte Erkenntnis aber ausschließlich aus dem Inneren des Subjekts entstammen müsse. Nur wenn dies zugestanden wird, daß Erkenntnis ein völlig innerhalb des Subjekts sich abspielender »Vorgang« ist (der von gegenständlichen Affektionen lediglich angeregt werden kann), wird der Schluß zwingend, daß ergo solche Erkenntnis, die, wie die apriorisch-geometrische Raumerkenntnis, solcher äußeren Affektion nicht bedarf, somit in potenziertem Maße »rein« subjektiven Ursprungs sein muß, denn wie anders sollte sie sonst »ins« Subjekt hineinkommen, da sie von außen nicht hineingekommen ist. Kants Beweis der Idealität des Raumes aus der Erfahrungsunabhängigkeit der geometrischen Erkenntnis ist also ein Zirkelschluß. Er gilt nur, sofern zuvor bereits die Idealität und Innersubjektivität jeder Erkenntnis überhaupt bewiesen wurde. Letzteres aber hat Kant nicht bewiesen, sondern (wie wir sahen) dogmatisch vorausgesetzt, indem er die sensualistische Grunderfahrung von der Bedeutung der (relativ) inneren und subjektnahen Sinnesorgane beim Wahrnehmungsprozeß spekulativ verabsolutierte zu einer radikalen Innersubjektivität aller Gegenstandserkenntnis. Hierin liegt die Unzulänglichkeit der Kantischen Ableitung der Raumidealität sowohl in ihrer erstbetrachteten anfänglichen, direkten Form (aus der Lehre von der »Affection«) als auch in der soeben betrachteten indirekten Form, (der Ableitung aus der apriorisch-geometrischen Erkennbarkeit des Raumes.)

Gegenüber diesem Haupteinwand ist es für den grundsätzlichen Gedanken Kants belanglos, ob die von ihm als Faktum vorausgesetzte apodiktische Gewißheit der euklidischen Geometrie in der Tat gültig ist oder nicht, denn

erstens hätte ein einziger ganz allgemeiner topologischer Sachverhalt dieselbe Beweiskraft gehabt, sofern er nur apodiktische Evidenz besitzt, also z. B. die Tatsache, daß es bei drei ineinandergeschachtelten geschlossenen Schalen völlig unmöglich ist, von der inneren zur äußeren zu gelangen, ohne die mittlere zu durchsetzen[1]).

1) Diese Eigenschaft hängt bekanntlich mit der Dreidimensionalität des Raumes zusammen, kommt also letzten Endes auf dasselbe hinaus, wie die von Kant häufig herbei-

zweitens ist es überhaupt ein Zeichen tiefgehender philosophischer Verständnislosigkeit und einer letzten Endes empiristisch-physiologischen Denkweise, daß die Diskussion über die Gültigkeit der euklidischen Geometrie eine solche Bedeutung für die Frage pro oder contra Kants Raumidealismus gewinnen konnte, während demgegenüber beide Parteien das wesentlich schwerwiegendere Dogma (empiristisch-physiologischen Ursprungs) von der reinen »Innerlichkeit« der Erkenntnis unangefochten ließen und demzufolge eine apriorisch-geometrische Erkenntnis vom Raume (wenn sie nur erst einmal bewiesen wäre) ohne weiteres auch als »rein« dem Subjekt entsprungen anzuerkennen bereit waren. Demgegenüber muß hier nochmals das bereits Gesagte festgestellt werden, daß die Apriorität unserer Erkenntnis vom Raume (die wir zugestehen, ohne hier entscheiden zu wollen, bis zu welchem Grade sie möglich ist) durchaus noch keine Idealität des Raumes beweist, so daß also auch dieser zweite, indirekte Weg Kants sich als ungangbar erweist, um eine wirklich »transzendentale« Idealität des Raumes zu begründen.

Wenn somit die beiden von Kant in der Kritik beschrittenen Wege zur »transzendentalen Idealität« des Raumes als unzulässig erkannt worden sind, da sie letzten Endes gemeinsam an derselben dogmatisierten sensualistischen Grundvoraussetzung kranken, Erkenntnis sei etwas »in« uns gelegenes, gleichsam ein »Besitztum« des Subjekts, so muß nach diesem bisher lediglich negativen Teil unserer Erörterungen jetzt für uns endlich die Aufgabe erstehen, nun auch positiv dasjenige herauszuarbeiten, was Kant sinnvollerweise überhaupt nur vor Augen gestanden haben kann, wenn er am Ende des Raumteiles der Kritik so ausdrücklich die »transzendentale Idealität« des Raumes behauptet, obschon er ganz bewußt und nachdrücklich zugleich dessen »empirische Realität« hervorhebt. Kant muß hier sicherlich mehr gesehen haben, als ihm in der Kritik der reinen Vernunft in Argumente zu fassen gelungen ist. Denn eben gerade mit dem Zugeständnis der »empirischen Realität« geht Kant ja über sich selbst hinaus, indem er die innere Voraussetzung seiner bisherigen Argumente — nämlich den bloß innersubjektiven Besitztumscharakter der Raumerkenntnis — aufhebt. Was Kant jetzt behauptet, ist doch nicht weniger als folgendes: Nicht wegen der Innerlichkeit aller Erkenntnis, sondern trotz der ausdrücklich zugestandenen Nicht-Innnerlichkeit, trotz der Realität seines Außer-uns-seins kommt dem Raum

gezogene Tatsache, daß in einem Punkt höchstens drei allerseits zueinander rechtwinklige Geraden möglich sind. Obige anschaulich topologische Charakterisierung hat aber den Vorteil der Unabhängigkeit von der Problematik, die mit der Einführung ideal-geometrischer Gebilde (wie: Punkt, Gerade, rechter Winkel) hinsichtlich deren anschaulicher Verifizierbarkeit auftaucht. Vgl. hierzu die näheren Ausführungen im § 6 meiner eingangs genannten Habilitationsschrift.

dennoch eine radikale, unaufhebbare, im Wesen der Sache gelegene und von aller Erfahrung unabhängige (das eben heißt »transzendentale«) Subjektbedingtheit zu.

Will man also hier Kant nicht geradezu einen offenen Widerspruch im selben Atemzuge zumuten, so wird man schon suchen müssen, diese Subjektivität des Raumes in einem neuartigen Sinne zu verstehen, der nichts mehr zu tun hat mit der anfänglichen Bedeutung im Sinne eines innersubjektiven Besitztums. Kant selbst läßt uns hierbei allerdings in der Kritik der reinen Vernunft völlig im Stich. Wir müssen uns also danach umsehen, ob noch sonst irgendwo in Kants Schriften von dem »Subjektiven« im Raume die Rede ist; und zwar in einem neuartigen Sinne, denn mit einer bloßen Wiederholung oder Vorwegnahme der uns in der Kritik schon begegneten Argumente ist uns ja nicht gedient.

In der Tat gibt es nun eine kleine Schrift Kants, in der dies der Fall ist und die daher für uns jetzt unerwartete Bedeutung gewinnt. Ich meine die Schrift, die den Titel führt: »Was heißt: sich im Denken orientieren?« Hier untersucht Kant, bevor er an die Erörterung des eigentlichen Themas geht, vorher ganz kurz die Frage: Was heißt: sich im Raum orientieren?

Orientieren, so sagt Kant, heißt: Von einem gegebenen Standort aus den Orient finden, also die Richtung des Sonnenaufgangs; (sowie ferner dann überhaupt die Himmelsrichtungen finden). Wie finde ich nun den Osten in einer mir unbekannten Gegend? — Ich stelle fest, wann die Sonne am höchsten steht, konstatiere also die Richtung, in der sie mittags im Süden steht. Alsdann brauche ich mich nur um einen rechten Winkel zu drehen und ich blicke gen Osten.

Aber wie herum muß ich denn nun diese Drehung um den rechten Winkel vollführen? — Natürlich links herum! — Doch was heißt links und was heißt rechts; das ist die Frage, die sich für Kant nun erhebt. — Die Antwort Kants: Auf Grund rein sachlicher Angaben und rein begrifflicher Definitionen kann die Bedeutung dieser Ausdrücke »links« und »rechts« überhaupt nicht verständlich gemacht werden, sie läßt sich vielmehr lediglich konkret aufweisen [1]). Dazu »bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand«, fährt Kant dann wörtlich fort. Und dieses Gefühl für die Richtungen links und rechts ist ein unerläßliches Moment bei aller Orientierung in der Welt. Ohne dies Gefühl würden wir stets in Verlegenheit sein über die einzuschla-

1) »dari, non intelligi« heißt es anläßlich derselben Problemerörterung in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«; Erstes Hauptst., Erkl. 2, Anm. 3.

gende Richtung, vor allem, wenn wir in eine neue und unbekannte Situation geraten, oder wenn wir (wie im Dunkeln) keinen Richtungsanhalt mehr an den uns bekannten Wahrnehmungsgegenständen besitzen. Wir sind also im Besitze eines sozusagen gefühlsmäßigen Koordinaten- und Richtungssystems, das wir ständig in den Raum hineinlegen, oder wie Kant es nennt: eines »s u b j e k t i v e n U n t e r s c h e i d u n g s g r u n d e s«, mit dessen Hilfe wir die Richtungen in der Welt feststellen, und der daher auch ständig in die Struktur des Raumes mit eingeht.

Das hier auftauchende Problem des Links-rechts-Unterschiedes ist ja bekanntlich ein Motiv, das sich auf weite Strecken durch das Kantische Denken hindurch verfolgen läßt und dem von Kant stets eine große Bedeutung zugemessen wurde hinsichtlich seiner Eignung zur Klärung der eigenartigen und rätselhaften Natur des Raumes. In der frühen Schrift: »Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume« gilt es Kant zunächst als Widerlegungsgrund der Leibniz-Wolffischen Auffassung des Raumes als bloßer innerdinglicher O r d n u n g. Wäre der Raum in der Tat nichts weiter als die bloße innere Ordnung der Dinge hinsichtlich des Nebeneinander, so müßten zwei Dinge, die, wie die linke und rechte Hand, in allen inneren Verhältnissen und begrifflich erfaßbaren Eigenschaften völlig übereinstimmen, gemäß dem Leibnizschen »principium identitatis indiscernibilium« auch völlig identisch sein. Da sie aber dennoch offenbar durchaus inkongruent sind, indem sie ungeachtet innerer Gleichartigkeit sich durch ihre Lagerung im Gesamtraum unterscheiden, beweist dies nach Kant mit Recht einen eigenartigen R e a l i t ä t s v o r g a n g des Gesamtraumes gegenüber den einzelnen innerräumlichen Gegenständen, über dessen eigentliche Natur Kant sich im übrigen jedoch, wie er ausdrücklich bemerkt, noch im Unklaren ist. In der Dissertation von 1770 taucht dann dieser selbe Unterschied von links und rechts ganz kurz auf als ein Beispiel einer a priori anschaulichen Grundbeziehung des Raumes. Sehr viel ausdrücklicher wird dann dieses Motiv in der bekannten Stelle der Prolegomena (§ 13) herbeigezogen, wo es merkwürdigerweise aber jetzt gerade die I d e a l i t ä t des Raumes beweisen soll, während es früher, wie eben gesagt, zum Beweis der R e a l i t ä t des Raumes von Kant herbeigezogen wurde. Hierin braucht jedoch kein Widerspruch, ja nicht einmal eine innere Wandlung Kants zum Ausdruck kommen, wenn man sich nur Kants Unterscheidung von »empirischer Realität« und »transzendentaler Idealität« deutlich vor Augen hält. Was in der Schrift: »Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume« treffend bewiesen wurde, das war, wie wir jetzt von der Höhe der späteren Schriften rückblickend sagen können, die »empirische Realität« des Gesamtraumes, die

durchaus handgreifliche Bedeutung seiner Lageverhältnisse gegenüber bloß inneren Beziehungen einzelner Gegenstände. In den Prolegomena (als einer Erläuterung der Kritik der reinen Vernunft) soll ja aber lediglich die »transzendentale Idealität« des Raumes bewiesen werden, allerdings durch denselben Beweisgrund, der auch die »empirische Realität« des Raumes dartat, nämlich durch die Tatsache, daß die »innere Bestimmung eines jeden (besonderen) Raumes . . . nur durch die Bestimmung des äußeren Verhältnisses zu dem ganzen Raum . . . möglich« ist [1]). D. h. (um Kants Beispiel zu gebrauchen), ob ein Ding eine links- oder eine rechtsgewundene Schnecke sei, das läßt sich gar nicht durch Betrachtung der Sache selbst ausmachen, sondern lediglich durch Bezug auf etwas außer ihr. Also ist das Raumding kein absolut An-sich-seiendes, sondern ein relativisch Seiendes. — Aber warum folgt denn nun in aller Welt aus diesem Negativen, dem Nicht-Absolutsein, schon positiv die Subjektivität des Räumlichen, worauf Kant anschließend ja hinaus will? Das geht in der Tat aus dieser Stelle in den Prolegomena nicht mit genügender Deutlichkeit hervor (und auch die analoge Stelle in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« bringt hier nichts Neues, da sie nur eine Berufung auf die Prolegomena enthält [2]). Die Aufhellung dessen, was Kant hier eigentlich hat sagen wollen, gelingt in der Tat erst rückblickend von den oben bereits vorweggenommenen Darlegungen in der Schrift: »Was heißt: sich im Denken orientieren?« Denn die Bezogenheit und Bedingtheit des einzelnen Räumlichen auf und durch die Lage im Gesamtraum ist doch nur dann auch eine Subjektbezogenheit, wenn diese Gelagertheit im Raum zugleich als eine wesentliche Lagebezogenheit auf das Subjekt herausgestellt wird. Dieser entscheidende Punkt wird aber in den Prolegomena nur ganz zum Schluß nebenbei angedeutet durch die Erwähnung, daß spiegelbildlich gleiche Dinge hinsichtlich ihres Unterschiedes »nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand« verständlich gemacht werden können. Hierin liegt aber nur dann eine echte Subjektivität, wenn linke und rechte Hand nicht wiederum lediglich als zwei beliebige Raumdinge wie andere auch verstanden werden, sondern als Träger eines »subjektiven Unterscheidungsgrundes erkannt« sind. Das aber ist explizit in den Prolegomena nicht mehr ausgesprochen, sondern wird von Kant (wie wir sahen) in dieser reifen Form erst klar herausgestellt in der kleinen Schrift: »Was heißt: sich im Denken orientieren«, die somit trotz ihres gelegentlichen Charakters und trotz der unthematischen Behandlung des Raumproblems die eigent-

---

1) Prolegomena § 13.

2) Siehe Anm. 1 auf S. 24.

liche Bedeutung der von Kant im Sinne gehabten »Idealität« des Raumes am klarsten erkennen läßt.

Aber haben wir denn jetzt wirklich etwas Entscheidendes gewonnen? Sind wir mit diesem »subjektiven Unterscheidungsgrund« für links und rechts etwa gar schon im Besitz der von uns gesuchten »transzendentalen« Idealität des Raumes? Ist in diesem »Gefühl« für links und rechts etwa schon jenes Moment der nicht-empirischen, sondern apriorischen Subjektbezogenheit alles Räumlichen gefunden, das wir immer noch suchen, um zum echten Verständnis dessen zu gelangen, was Kant unter »transzendentaler Idealität« des Raumes gemeint haben kann?

In dieser Form gestellt, ist die Frage glatt zu verneinen! Man braucht nämlich nur etwa auf die bekannte Tatsache hinzuweisen, daß es hin und wieder faktisch Menschen gibt, die ein solches Gefühl für den Unterschied von links und rechts kaum oder überhaupt nicht besitzen. (Man bezeichnet solche Leute ja bekanntlich als rechts-links-schwach.) Ein transzendentaler, ein apriorischer Wesenszug des Raumes aber, der auf ein körpersinnliches Gefühl basiert wäre, ein Gefühl, von dem es überdies noch Ausnahmen gibt (oder von dem auch nur Ausnahmen vorstellbar sind), ist eine völlige Absurdität. So etwas würde eben der Grundbedeutung der Begriffe »transzendental« und »a priori« zuwiderlaufen. Dieses Gefühl füı links und rechts ist also etwas durchaus Empirisches, sein Vorhandensein ist nicht wesensnotwendig, nicht a priori einsehbar, sondern nur faktisch meistens gegeben. Und selbst, wenn es ausnahmslos allen Menschen »angeboren« wäre, so würde es damit noch keinesfalls als apriorisches, wesensnotwendiges Moment der Raumauffassung erwiesen sein. Wir haben somit im Links-rechts-Gefühl ein wirklich in die Struktur des Raumes mit eingehendes Moment der Subjektivität in Händen, aber eben doch immer noch ein zufällig-empirisches, kein transzendental-notwendiges.

Aber dennoch bedarf es jetzt nur noch eines kurzen Besinnungsschrittes, um dies »transzendentale« Moment wesenhafter Subjektbezogenheit des Raumes aufzuzeigen. Denken wir doch jetzt einmal wirklich im Kantischen Sinne »transzendental«, d. h. fragen wir nach den »Bedingungen der Möglichkeit«, nach den Bedingungen der Möglichkeit eben für das Bestehenkönnen jenes empirisch-subjektiven, gefühlsmäßigen Richtungssystems. Denn in jedem besonderen Trachten, im Raum eine bestimmte Richtung festzustellen und einzuschlagen, ist doch offenbar bereits immer vorausgesetzt die Gerichtetheit des Raumes überhaupt! Hierunter verstehe ich aber die Tatsache, daß alles konkrete räumliche Sein nie in einem bloßen Gefüge neutraler Sachbeziehungen

gegeben ist, sondern als ein Gegenüber erfaßt wird, — als ein Gegenüber zu einem ursprünglichen und ausgezeichneten Beziehungszentrum, eben zu mir, dem Ich, dem Subjekt. Denn der Raum ist nicht nur die Möglichkeit des »außer und nebeneinander« der fremden wahrnehmbaren Erscheinungen unter sich, sondern primär die Möglichkeit des »außer mir«, wie Kant selbst zu Beginn der Erörterungen »Von dem Raume« in der Kritik der reinen Vernunft kurz aber treffend sagt. Und nur deswegen, weil das Subjekt, als das Zentrum, auf das hin die Gesamtheit dieses »außer mir« wesenhaft ausgerichtet ist, bereits in aller Raumstruktur a priori enthalten ist, nur darum kann es auch faktisch mit einem bestimmten Richtungsgefühl für einzelne, besondere Hauptrichtungslinien ausgestattet sein (wie z. B. für die Richtungen rechts-links, jedoch ferner auch für die Richtungen oben-unten, vorn-hinten, die Kant bereits in der Schrift: »Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume« ebenfalls als ständig gegebene Koordinationsachsen des unmittelbar erlebten Raumes herausstellt). Die subjektiven Richtungsgefühle haben zur »Bedingung ihrer Möglichkeit« die Subjektbezogenheit des Raumes überhaupt, die sich strukturell äußert in der unaufhebbaren, apriorischen Ichzentriertheit und Standpunktsbezogenheit des Raumes. Und wenn wir das subjektive Richtungsgefühl nur ein empirisches Moment der Subjektivität des Raumes nennen konnten, so dürfen wir jetzt mit Recht als das Kennzeichen der »transzendentalen« Subjektivität des Raumes diese ichbezogene Ausgerichtetheit seiner gesamten Strukturmannigfaltigkeit überhaupt ansehen, eben weil sie die apriorische »Bedingung der Möglichkeit« für erstere empirisch-subjektiven Richtungsgefühle ist.

Damit haben wir nun endlich etwas Inhaltliches in Händen, eine inhaltliche Struktureigenschaft des Raumes selbst, eben seine jeweilige standpunktgebundene Ausgerichtetheit. Und an dieser Eigenschaft können wir uns klarmachen, was Kant eigentlich vor Augen geschwebt haben muß, wenn er am Ende des Raumkapitels in der Kritik so bewußt und klar von einer »transzendentalen« Idealität des Raumes sprach. Kant war damit längst über seine eigene dogmatische Begründung am Anfang der Kritik hinausgelangt. Er erkennt jetzt klar, daß es nicht angängig ist, dem Raum deswegen Subjektivität und »Idealität« zuzusprechen, weil er etwa »in« unserem Gemüt gelegen sei. Vielmehr ist der Raum »empirisch real«; das Außen ist wirklich dort draußen, wo es erfahren wird. Die Idealität des Raumes muß also in etwas anderem beschlossen liegen. — Worin denn also? — Nun, eben gerade in seiner Außenhaftigkeit, in seiner Gegenüberständigkeit zum Ich, denn diese Gegenüberständig-

keit zum Ich ist zugleich eine wesenhafte Gebundenheit an das Ich. Pointiert gesagt: Die »transzendentale Idealität« des Raumes liegt gerade in seiner »empirischen Realität«. Indem der Raum das Außen ist, ist er dies zugleich nur als das Feld möglicher Hinwendungen und Ausrichtungen von mir her geschaut!

Das ist von Kant zwar nie in dieser expliziten Form mehr ausgesprochen worden; dennoch aber glaube ich, daß wir mit dieser Deutung nichts anderes getan haben, als daß wir dasjenige herausschälten, was sich im konsequenten Verfolg kantischer Gedanken und kantischer Probleme als der »einzig mögliche Beweisgrund« für die rechtsverstandene »Idealität« des Raumes ergibt.

Hält man sich das Ergebnis der bisherigen Erörterungen vor Augen, daß nämlich der subjektive Anschauungsraum (also der Raum, den Kant sinnvollerweise überhaupt nur unter der »Form der Anschauung« gemeint haben kann), nur als ein wesentlich ich-zentrierter Raum verstanden werden darf, dessen ganze Struktur »perspektivisch« auf mich als auf sein Richtungszentrum hinweist, so werden alsdann aber auch weitere Punkte der Kantischen Behandlung des Raumproblems schlaglichtartig erhellt. Ich meine damit zunächst einmal Kants Behauptung von der apriorischen anschaulichen Auszeichnung des geometrischen Gebildes der Geraden, eine Behauptung, die bei Kant zumeist in der Form auftaucht, der Satz, »zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich«, sei anschaulich apodiktisch einsehbar. Eine nähere anschauliche Explikation hierüber, geschweige denn einen Beweis dieses geometrisch fundamentalen Axioms auf Grund der Anschauung hat Kant jedoch nicht gegeben. Ihm schien ein Hinweis zu genügen, da ihm dieser Satz offenbar als etwas so Evidentes vor Augen gestanden haben muß, daß ihm alle weitere Ausführung überflüssig erschien.

Und in der Tat, nehmen wir an, daß Kant, wenn er vom Anschauungsraum sprach, bereits immer den ursprünglichen ich-bezogenen, in weitester Bedeutung »perspektivischen« Lebensraum im Sinne hatte (während nominell allerdings der hiervon nicht genügend unterschiedene geometrische Sachraum im Vordergrund steht) [1]), so muß auch die Evidenz des Satzes:

---

1) Daß hier in der Tat eine schärfere Scheidung notwendig ist zwischen dem subjektiven Raum als »Form der Anschauung« und dem objektiv-mathematischen Raum als »Gegenstand« — (welche beiden Formen des Raumes Kant in der transzendentalen Ästhetik zunächst ununterschiedlich gleichsetzt) —, hat Kant allerdings selbst im weiteren Fortgange der Kritik d. r. V. bereits grundsätzlich erkannt. Doch gelangt er ebensowenig zu einer expliziten Heraushebung der Natur des objektiven, mathematisch-gegen-

»Zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie«, für ihn eine ganz offenkundige gewesen sein. Denn dann wird klar, daß dieser Satz nichts anderes als den ganz fundamentalen anschaulichen Ursachverhalt idealisiert zum Ausdruck bringt, daß zwei Punkte nur in einer einzigen Weise auf einer Richtung hintereinander vorgestellt werden können. Wie mannigfaltig ich auch sonst immer die Verbindungslinien zwischen zwei Punkten im Raum ziehen mag, so ist es doch stets nur in einer einzigen, eindeutigen Weise möglich, sie durch eine Richtungslinie zu verbinden. Ich verstehe aber unter einer Richtungslinie die Mannigfaltigkeit aller hintereinander auf einer Richtung zusammenfallenden und sich überdeckenden Punkte. Dieses Hintereinander-sich-überdecken auf einer vorgestellten oder angeschauten Richtung ist ein apriorisches Grundstrukturmoment des konkreten Anschauungsraumes, das seine geometrische Ausdeutung im Begriff der Geraden findet. Denn die erste Bedeutung und der anschauliche Ursprung der »Geraden« liegt im »geradeaus«, im zielhaften Gerichtetsein auf etwas, das vor mir, mir gegenüber sich befindet. In diesem »mir gegenüber« und »vor mir« aber liegt zugleich die wesenhafte Subjektivität dieses Strukturmoments der Geradheit, des Hintereinander beschlossen. Denn dergleichen gibt es nicht in einem bloßen (geometrisch-physikalischen) Sachraum, sondern eben nur in einem ichbezogenen, von einem Subjekt her angeschauten (»visierten«) Raume; dort aber gibt es dies wesentlich, apriori[1]).

ständlichen Raumes als ihm der vollgültige Aufweis der Subjektivität des Anschauungsraumes gelungen ist. Beides hängt ja auch offensichtlich miteinander zusammen. Doch hierüber unten ausführlicher.

1) Es ist der Grundfehler des bekannten Helmholtzschen Versuches, die Anschaulichkeit anderer Geometrien als der euklidischen zu erweisen, daß er dabei den Sachraum von dem Anschauungsraum nicht unterscheidet. Weil ein widerspruchsloses System von nicht-euklidischen Sachbeziehungen denkbar ist (wobei z. B. Lichtstrahlen kreisförmig in sich zurücklaufen könnten) und weil wir ferner uns genau den Ablauf der Wahrnehmungserlebnisse in einer solchen Welt auszumalen vermögen (unser eigener Hinterkopf würde uns dann z. B. vor uns in der Größe des ganzen Horizontes erscheinen), deswegen sollen nach Helmholtz also andere, nicht-euklidische Räume (etwa ein sphärischer Raum) vorstellbar sein (vgl. H. v. Helmholtz, Über den Ursprung und die Bedeutung der geom. Axiome; Populäre wissenschaftl. Vorträge, 3. Heft). Was Helmholtz indessen verwechselt, sind »Lichtstrahlen« und »Sehstrahlen«. Erstere könnten sehr wohl in sich rückläufig gekrümmt sein, letztere dagegen sind wesenhaft gerade, denn sie sind nichts anderes als das apriorische Grundmoment des: Mir gegenüber von Welt überhaupt. Mag immerhin mein eigener Hinterkopf eine eigenartige Verdoppelung erfahren, indem er einmal taktil hinten wahrgenommen wird, zum anderen aber infolge der Krümmung der von ihm ausgehenden Lichtstrahlen optisch vorne vor mir, so bedeutet dies doch noch lange nicht, daß deswegen der unmittelbare anschauliche Erlebnissinn des »geradeaus nach

Wir konnten also für Kants Behauptung von der apriorischen Einsichtigkeit des Satzes: »Zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie«, in der Tat den anschaulichen Erkenntnisgrund aufweisen. Aber wir konnten dies nur, indem wir zurückgriffen auf dasjenige Moment, das wir zuvor als wesentlich und unerläßlich für einen echten subjektiven Anschauungsraum im Sinne Kants herausgestellt hatten, nämlich auf das Moment der ichbezogenen Gerichtetheit, der »Perspektivität« alles Räumlichen. Wir konnten also Kants eigene (aber beweislos hingestellte) Behauptung nur beweisen auf Grund unserer zuvor bereitgestellten Interpretation seiner Lehre von der Subjektivität und »Idealität« des Raumes; und das ist denn doch wohl die beste Bestätigung für die Richtigkeit und Fruchtbarkeit dieser Interpretation.

Überhaupt zeigt sich, daß eigentlich in allen Beispielen, die Kant beibringt, um die apriorische Einsehbarkeit gewisser Raumstrukturen und -verhältnisse zu demonstrieren, und die auf den ersten Blick ganz beliebig herausgegriffen zu sein scheinen, dennoch stets ein eigenartiger Bezug primär nicht sowohl auf den rein sachlichen geometrischen Raum, als vielmehr auf den ursprünglichen, ich- und standpunktgebundenen subjektiven Anschauungsraum sich offenbart. Denn es sind (im wesentlichen gesehen) immer wiederkehrend nur d r e i Beispiele, an denen Kant die Apriorität der Raumerkenntnis aufzuzeigen sucht:

1. Der Unterschied von l i n k s und r e c h t s vermöge der Lagerung im Gesamtraum.
2. Aussagen über die g e r a d e L i n i e.
3. Die D r e i d i m e n s i o n a l i t ä t des Raumes, die bewiesen wird durch die Tatsache, daß in ihm nicht mehr als drei Gerade in einem Punkt senkrecht zusammentreffen können.

Hinsichtlich des e r s t e n Punktes hatten wir ja bereits verfolgt, wie bei Kant dieses Links-rechts-Problem in immer stärkerem Maße die Beziehung auf den »subjektiven Unterscheidungsgrund« und damit auf das Grundphänomen des Anschauungsraumes, d. i. die Ausgerichtetheit auf das Ich gewinnt. Hinsichtlich des z w e i t e n Punktes war ebenfalls soeben bereits gezeigt worden, daß der Satz: »Zwischen zwei Punkten ist

vorn« und »geradeaus nach hinten« als solcher in seiner Gegensätzlichkeit aufgehoben ist, derart, daß es möglich wäre, durch immer weiteres Verfolgen der anschaulich auf derselben Richtung v o r mir gelegenen Raumpunkte schließlich wieder von h i n t e n her im Anschauungsraum zurückzukommen. Die G e r a d h e i t und E i n d e u t i g k e i t der Anschauungsrichtung (= Sehstrahlen) ist vielmehr ein unaufhebbares, apriorisches Strukturmoment des ursprünglich gegebenen Raumes selbst und nicht empirisch relativierbar, während über den Gang von Lichtstrahlen nur die Erfahrung entscheiden kann, denn als bloße Sacheigenschaft gibt es keine apodiktische Geradheit.

nur eine gerade Linie möglich« nur dann apriorische Evidenz erlangen kann, wenn die »Gerade« nicht primär als eine zwischen den bloßen Sachen verlaufende Verbindungslinie aufgefaßt, sondern als Ausdruck des Grundphänomens der Gerichtetheit des Ich auf den Gegenstand genommen wird. Aber auch hinsichtlich des dritten Punktes der Dreidimensionalität tritt dieser Bezug auf den ichzentrierten Raum bereits von Anfang an bei Kant hervor. Denn schon in der Schrift: »Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume« sind die drei aufeinander senkrechten Geraden nicht als irgendwelche beliebigen aufgefaßt, sondern (wie bereits erwähnt) als die drei Hauptrichtungslinien unseres subjektzentrierten Erlebnisraumes herausgehoben, vermöge deren drei »Durchschnittsflächen zu unserem Körper«, nämlich die horizontale, die mediane und die frontale, festgelegt werden.

Aus der näheren Betrachtung dieser von Kant fast ausschließlich gebrachten Beispiele dürfte somit eine weitere wesentliche Bestätigung unserer Deutung hervorgehen, daß Kant (in welchem Maße expliziter Bewußtheit bleibe dahingestellt) jedenfalls unter dem Anschauungsraum in der Tat immer den ursprünglichen, ichzentrierten Raum vor Augen hatte. Was in diesen Beispielen zum Ausdruck kommt, ist letzten Endes gar nichts anderes als 1. die Gerichtetheit des Anschauungsraumes überhaupt auf das Subjekt (gerade Linie), 2. die Hauptrichtungslinien in bezug aufs Subjekt (Dreidimensionalität), 3. der Richtungs sinn dieses Hauptrichtungssystems (links-rechts).

Wir versuchten bisher, die Lehre Kants von der »Idealität« des Raumes in ihrem einzig möglichen Sinne sicherzustellen, nachdem wir zuvor die Unrechtmäßigkeit der beiden von Kant selbst zunächst eingeschlagenen Wege sichtbar gemacht hatten; wir versuchten es, berechtigt und zugleich verpflichtet hierzu durch Kants eigenes klares Bewußtsein von dem »transzendentalen« Rang dieser Aufgabe und der »Unzulänglichkeit« anderer Begründungsversuche. Unser Vorgehen dabei war so, daß wir im Gegensatz zu dem für Kant (wenigstens nominell) allein zur Frage stehenden geometrischen Sachraum diejenigen Momente in den Kantischen Erörterungen über den Raum in den Vordergrund rückten, die auf den wirklich subjektbezogenen Anschauungsraum hinweisen, so wie er Kant (wenn auch nur unausdrücklich) bereits immer als ichzentrierter, standpunktgebundener Erlebnisraum offenbar vor Augen stand, wenn er vom Raum schlechthin sprach, dabei jedoch den unmittelbaren Anschauungsraum ohne weiteres mit dem geometrischen Raum (als »reinem« und formalem Beziehungsgerüst des Anschauungsraumes) glaubte identifizieren zu können. Demgegenüber mußte festge-

stellt werden, daß eine scharfe Scheidung zwischen diesen beiden Bedeutungen von »Raum« und zugleich damit die Charakterisierung des echten Anschauungsraumes als eines (im Gegensatz zum standpunktslosen geometrischen) wesenhaft perspektivisch-ichbezogenen Raumes die unerläßliche Voraussetzung ist, um die Rede von der »Idealität« und Subjektivität des Raumes sinnvoll aufrechterhalten zu können.

Es ist daher auch ein deutliches Zeichen für die Rechtmäßigkeit unseres Weges, daß diese Scheidung von subjektivem Anschauungsraum und objektivem Gegenstandsraum von Kant selbst im weiteren Verlauf der Kritik der reinen Vernunft doch bis zu einem gewissen Grade als notwendig empfunden wird. Denn dies ist das Überraschende und zunächst unvermeidlich Verwirrende in der Kritik der reinen Vernunft: Am Ende des »von dem Raume« handelnden Teils, der ganz knapp und bündig, geradezu lehrstückmäßig und wie endgültig vorgetragen wird, glaubt man sich im wesentlichen über das im klaren sein zu dürfen, was Kant unter dem Raum versteht. Im weiteren Fortgange jedoch wird man gewahr, daß dem Raum allerlei neuartige Bestimmungen zugeschrieben werden, die sich zu den bereits bekannten nicht nur ergänzend verhalten (das wäre ja nur natürlich), sondern die zu den bis dahin genannten geradezu in einem kontradiktorischen Verhältnis zu stehen scheinen. So wird in der »transzendentalen Ästhetik« mit aller Ausdrücklichkeit die nichtbegriffliche, außerlogische Natur des Raumes als »Anschauung« hervorgehoben. In der »transzendentalen Analytik«[1]) dagegen findet man, daß Kant den Raum neben der Zeit als erste Beispiele für »Begriffe a priori« namentlich aufzählt, und zwar im Zusammenhang mit der »transzendentalen Apperzeption«, dem »Ich denke«, so daß hier also nicht (wie sonst wohl einmal bei Kant) infolge gelegentlicher Unachtsamkeit »Begriff« statt »Anschauung« gesetzt wird, sondern zweifelsohne das Wort »Begriff« in seiner eigentlichen, schärferen Bedeutung gemeint ist. Ferner hörten wir bis jetzt, der Raum sei etwas Subjektives; nun können wir lesen, das Wesen des Raumes sei damit nicht erschöpft, vielmehr sei er »Gegenstand«[2]), also offenbar etwas Objektives, ja, er wird in diesem Zusammenhang in der Parallelstelle der 1. Auflage[3]) sogar zusammen mit der Zeit als die »reinste objektive Einheit« bezeichnet und es wird hierbei schließlich (in der 2. Auflage) mit einer zunächst geradezu haarspalterisch anmutenden Distinktion der Raum als subjektive bloße »Form der Anschauung« von dem gegenständlichen Raum als »formaler Anschauung« unterschieden.

»Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der

1) Deduktion der Verstandesbegriffe, A S. 109. 2) B S. 160, Anm. 3) A S. 104.

Geometrie bedarf), enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, . . . ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt«[1]).

Hier tritt also etwas bemerkenswert Neues auf: Eine Synthesis, die nicht aus den Sinnen, nicht aus der Anschauung entstammt, die sich vielmehr des Mannigfaltigen, so wie es in die bloße Form der Anschauung ein- und austritt, bemächtigt, um daraus etwas Gegenständliches zu bilden, ja um sogar aus der bisher uns allein bekannten Raumanschauung den Raum als einen Gegenstand zu formen, als einen Gegenstand, dessen Wesen nun nicht mehr ausschließlich in der Sinnlichkeit gesucht werden kann, sondern der geradezu als Raum»begriff« bezeichnet wird.

Wir stehen somit vor Kants Lehre von der Synthesis; von der Synthesis, deren Leistung es sein soll, aus subjektiven Erscheinungen eine objektive Gegenstandswelt zu bilden. Aber wir stehen in einem merkwürdigen Zusammenhang davor, denn bekanntlich ist ja gemäß der Grundarchitektur der »Kritik« diese Frage des Übergangs von einer subjektiven Erscheinungswelt zu einer Erfahrungswelt von objektiver Gegenständlichkeit von Kant so gut wie ausschließlich auf das Problem der Zeit abgestimmt. Die ganze Herleitung der Kategorien geschieht bei Kant unter der alles beherrschenden Fragestellung: Vermöge welcher gedanklich-begrifflicher Funktionen ist es möglich, daß aus der Flucht der subjektiven Erlebniseindrücke von uns eine objektive Zeitordnung gewonnen und aufgebaut werden kann? Jetzt aber tritt mit einem Male ein ähnliches Problem in bezug auf den Raum uns entgegen; aber eben unthematisch und, was charakteristisch ist, zumeist nur »unter dem Strich«, anmerkungsweise. Kant läßt uns nur eine Frage ahnen, ohne doch durch die Bindung an die nun einmal festgelegte Grundlinie der Kritik in der Lage zu sein, sie zur expliziten Lösung und Durchführung zu bringen! Die Frage nämlich: Wie gelangen wir aus dem subjektiven Anschauungsraum zu einem objektiven Gegenstandsraum? — Kant erkennt es irgendwie, daß hier ein analoges Problem vorliegt, wie das von ihm ausschließlich in bezug auf die Zeit und die Kategorien behandelte. Aber er kommt im Grunde nicht einmal dazu, überhaupt auch nur die Berechtigung dieser Frage in bezug auf den Raum herauszustellen. Woran mag das liegen? — Sollte es vielleicht mit dem zusammenhängen, was wir bisher erörterten? Sollte es vielleicht (abgesehen von der Grundarchitektur

---

1) B S. 160, Anm.

der Kritik) auch zusammenhängen mit der Tatsache, daß Kant nirgends zu einer letzten expliziten Herausarbeitung der echten Subjektivität des Raumes gekommen war, obwohl er sie sicherlich de facto vor Augen hatte? Diese Annahme hat viel für sich. Denn es ist doch offenbar, daß die Frage nach der Natur des objektiven Raumes nur dann überhaupt klar und sinnvoll gestellt werden kann, wenn zugleich auch schon die Besonderheit des subjektiven Raumes gerade hinsichtlich seiner Subjektivität deutlich erfaßt worden ist. Das aber war, wie wir zeigten, bei Kant nicht geschehen. Und wenn wir versuchten, aus dem Gesamten des Kantischen Denkens diesen Zug wesentlicher Subjektivität des Raumes interpretierend herauszuschälen, so entsteht damit jetzt für uns die Aufgabe, diese Interpretation hier nun zu bewähren; — zu bewähren nämlich durch den Nachweis, daß von der einmal erst recht verstandenen Subjektivität des Raumes her auch alsbald die bei Kant zunächst so dunkel und unverständlich anmutende Frage nach dem objektiven, gegenständlichen Raum in ihrem Recht völlig klar und durchsichtig wird.

Wie bereits gesagt, tritt bei Kant das Problem des objektiven Raumes im Zusammenhang mit der Einführung der »synthetischen« Funktion der »Einbildungskraft« auf. Diese Einführung hat in der Tat etwas Dunkles und Unbefriedigendes an sich.

»Weil . . . jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüthe an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nöthig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen«[1]).

Es liegt aber auf der Hand, daß Kant hier von derselben sensualistisch-dogmatischen Voraussetzung ausgeht, die wir bereits mehrfach seinen Darlegungen zugrunde liegend erkannten. Weil äußere Wahrnehmung angeblich »im Gemüte« zunächst »zerstreut und einzeln angetroffen wird«, deswegen also ist eine Zusammenfassung dieses Mannigfaltigen erforderlich. Ja, diese Zerstreuung und Vereinzelung ist nach Kants Meinung sogar eine solch radikale, daß die Eindrücke zunächst in völliger Raumlosigkeit im Innern des Subjekts liegen, denn ohne die hinzukommende Synthesis würden »nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können«[2]). Man sieht also, wie die unangemessene sensualistisch-dogmatische Ansetzung der Subjektivität der Anschauungswelt Kant notwendig zu einem ebenso unangemessenen Ansatz in der Frage nach der Objektivität und Gegenständlichkeit der äußeren Wirklichkeit führt. Ebensowenig indessen, wie die Unzuläng-

1) A S. 120. 2) A S. 102.

lichkeit der von Kant für die Subjektivität beigebrachten Argumente etwas gegen die Rechtmäßigkeit der von ihm (als Forderung) so tief gesehenen »transzendentalen Idealität« des Raumes besagte, ebensowenig (dies ist unsere Überzeugung) vermag die Unzulänglichkeit der elementen-psychologisch angesetzten Begründung die Rechtmäßigkeit des von Kant grundsätzlich in aller Schärfe gesehenen Problems der Fundierung des objektiven Raumes auf »synthetische« Funktionen unseres Gemüts aufzuheben.

Dies wird gerade dann deutlich, wenn man von der rechtverstandenen Subjektivität des Räumlichen den Ausgang nimmt. Kant nämlich kommt im Grunde in seinen Beispielen (jedenfalls sofern sie sich auf den Raum beziehen) gar nicht über die erste und elementare Form der Synthesis hinaus, die er als »Synthesis der Apprehension« bezeichnet. Die Einbildungskraft soll nämlich das im Gemüt zerstreute Mannigfaltige der Anschauung in ein »Bild« bringen, welche »unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung (der »Synopsis«, wie Kant auch gelegentlich sagt) ich Apprehension nenne«[1]. Dies aber ist ja gerade der schwächste Punkt an der ganzen Lehre von der Synthesis, denn er hat zur Voraussetzung eben das Dogma von der anfänglich räumlich noch gar nicht zusammenhängenden Verstreutheit der Eindrücke im »Innern« unseres Gemüts. Viel wesentlicher jedoch als diese sehr fragwürdige Form der Synthesis ist das nun erst erwachsende Problem. Denn sind »Bilder« etwa schon »Gegenstände«?, — so fragen wir weiter (indem wir also den Bestand anschaulicher »Bilder«, wodurch immer bedingt und zustande gekommen, jetzt als gegeben voraussetzen). Ist mit der Zusammenfassung der Erscheinungswelt in bestimmte Bildeinheiten auch bereits eine Welt von Gegenstandseinheiten gegeben? Oder (um uns an das einzige Beispiel zu halten, das Kant von einem wirklich voll räumlichen, dreidimensionalen Gegenstand beibringt), »wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache«[2], habe ich alsdann auch bereits das Haus als »Gegenstand« erfaßt? Oder aber zeigt sich vielleicht in der vollendeten Bildhaftigkeit des Hauses, so wie es sich dort vor mir als anschauliche Gestalt darbietet, gerade dessen Ungegenständlichkeit in augenscheinlicher Weise? Denn unter dem Gegenstand verstehen wir gerade das von uns Unabhängige, in sich selbst Identische und Genugsame, oder, mit Kants Worten, »das, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig bestimmt sind«, da sie vielmehr, »indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, . . . auch nothwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander überein-

1) A S. 120. 2) B S. 162.

stimmen . . . müssen«[1]). Der Gegenstand also wird als das Unabhängige gedacht, auf dessen in sich beruhende Einheit die Vielheit der einzelnen Erkenntnisse, die wir von ihm erhalten, bezogen werden müssen, der selbst aber nicht auf etwas anderes bezogen werden kann. — Dagegen ist doch das Bild, die Erscheinung, die Anschauung von einer wesenhaften Bezüglichkeit auf etwas außer ihm, nämlich, wie wir sahen, von einer Bezogenheit und Bedingtheit auf und durch das Subjekt; insofern nämlich, als alle räumliche Erscheinung unaufhebbar orientiert und ausgerichtet ist auf das anschauende Ich und seinen Standort. Es ist das Grundphänomen der »Perspektivität« (wie wir es nannten), der gesichtspunktmäßigen Ausrichtung alles räumlich Erscheinenden auf das Ich, in dem diese Subjektivität als apriorische Raumstruktur zum Ausdruck kommt. Daher kann der Gegenstand, das Objekt, in keinem Bild, keiner Erscheinung, keiner Anschauung erfaßt werden! Daher ist auch »das Haus« selbst in keinem seiner Bilder, in keinem seiner Seiten und Anblicke jemals als Ganzes, oder wie Kant sagt, als »objektive Einheit« gegeben und anschaubar. Vielmehr — wenn wir uns auf den reinen Anschauungsstandpunkt stellen und nur im Anschauungsraum verharren —, so können wir überhaupt nicht von »dem Haus« sprechen, sondern nur von einem stetig sich wandelnden Spiel von Bildern und perspektivischen Anblicken, die den Rahmen unseres Anschauungsfeldes durchziehen, wenn wir — unseren Standpunkt wechselnd — das Haus von stets anderen Seiten gewahren. Beschreiben wir unsere Erlebnisse von rein subjektiven Standpunkt, dann bleibt nirgends ein identisch beharrender Gegenstand, sondern wir finden nur ein stets wechselndes »Gewühl von Erscheinungen«, wie Kant einmal drastisch sagt.

Und doch sprechen wir von dem Haus und wir sprechen auch davon, daß wir in »dem Raum« herumgehen, anstatt davon (wie wir eigentlich sagen müßten), daß die Bilder des Hauses, sowie überhaupt alle räumlichen Erscheinungen, lediglich die stehende Form unseres Anschauungsraumes in ständigem Wechsel durchziehen und wir dagegen ewig unbeweglich im Mittelpunkt dieses subjektiven, ichzentrierten Anschauungsraumes verbleiben.

Hier liegt also ein ganz wesentliches Problem vor, und ich glaube, daß wir uns gerade mit Hilfe der Interpretation des subjektiven Anschauungsraumes als eines standpunktgebundenen »perspektivischen« Raumes eine klare Vorstellung zu machen vermöge von dem, was Kant eigentlich im Grunde nur gemeint haben kann, wenn er mit einem Male nun neben dem subjektiven Anschauungsraum den objektiven Gegenstandsraum fordert

1) A S. 104.

und einführt. Ja, es gibt keinen anderen möglichen Zugang zum echten Verständnis dieses Problems des objektiven Gegenstandsraumes, als den über die zuvor klar herausgestellte Subjektivität des Anschauungsraumes. Und wenn Kant nun, gelegentlich zwar und eigentlich nur andeutungsweise, aber doch mit aller Bestimmtheit, den Gegenstandsraum als etwas Besonderes dem Anschauungsraum gegenüberstellt, dann ist dies zugleich ein Beweis dafür, daß er zumindest in intuitiver Einsicht auch inhaltlich den entscheidenden Zug der Subjektivität des Anschauungsraumes deutlicher erfaßt haben muß, als er ihn je zum expliziten Ausdruck gebracht hat. Er hätte sich sonst der Notwendigkeit der Scheidung des objektiven, gegenständlichen Raumes (»wie man ihn wirklich in der Geometrie bedarf«) vom subjektiven Raum als bloßer »Form der Anschauung« gar nicht mit solcher Deutlichkeit bewußt werden können, wie dies doch gelegentlich der Fall ist.

Nachdem nun aber erst einmal das Problem der Konstitution des Gegenstandsraumes in seiner ganzen Weite sichtbar geworden ist, gelingt auch ohne weiteres die Aneignung des von Kant angegebenen Lösungsweges auf Grund der Lehre von der »Synthesis«, die sich jetzt erst in ihrem vollen Umfang und in ihrer ganzen Tiefe auch im Hinblick auf den Raum offenbaren kann. Erst die Herausarbeitung der unaufhebbaren Subjektbedingtheit als Perspektivität des konkret Räumlichen zeigt mit voller Deutlichkeit, daß Anschauung wesenhaft »aufs Geratewohl« geht, indem sie stets nur zufällig gerichtete Seiten und Aspekte des Gegenstandes erfaßt. Soll aus dieser unvermeidbaren Zufälligkeit und Unvollständigkeit eines jedweden »Bildes« der Gegenstand selbst in seiner »Notwendigkeit«, d. i. seiner bleibenden sachlichen Unabhängigkeit von allem subjektiv Bedingten hervorgehen, so ist dies nach Kant nur dadurch möglich, daß wir nicht an der Einzelerscheinung in ihrer Zufälligkeit haften bleiben, sondern ihn aus der Gesamtheit seiner Erscheinungen zu gewinnen suchen. Das setzt aber voraus, daß die einzelnen Erscheinungen, also — um bei dem von Kant gewählten Beispiel zu bleiben und es weiter auszuführen — die einzelnen Anblicke, die ich während des Herumgehens um ein Haus gewinne, nicht schlechtweg verloren sind, sobald sie aufgehört haben, uns zu erscheinen, sondern daß sie irgendwie behalten und aufbewahrt werden, daß sie in der Einbildung noch weiter vorgestellt und ständig »reproduziert« werden, um gegeneinander gehalten und aufeinander bezogen werden zu können. Diese von uns ständig in allem Erkennen mit vollbrachte Leistung nennt Kant daher die »Synthesis der Reproduktion in der Einbildung«.

Es kommt aber noch ein Weiteres hinzu. Was nützte es wohl, wenn ich

in dem Augenblicke, wo ich das Haus von hinten betrachte, noch die Eindrücke in der Vorstellung bewahrte, die ich von der Vorderfront und von der Seitenfront während des Herumgehens hatte, — was nützte es wohl, wenn ich diese Vielheit der Eindrücke nebeneinander im Bewußtsein hätte? Es würde nichts als ein Chaos ergeben, wenn ich alle diese verschiedenen perspektivischen Bilder von dem Hause einfach sämtlich bei der vorstellungsmäßigen Reproduktion übereinander projizieren würde! Die Reproduktion in der Einbildung ist also für sich genommen auch noch unzureichend, um die Erkenntnis von der Einheit des Gegenstandes zu gewährleisten. Vielmehr muß hier noch eine neue, übergreifende, ordnende Funktion des Bewußtseins einsetzen. Ich muß die verschiedenen Anblicke nicht nur bewahren, sondern ich muß sie auch sinnvoll aufeinander beziehen. Wenn ich etwa vor der Vorderfront des Hauses stehe, so muß ich mir bewußt sein, daß das Erinnerungsbild von dem zuvor gehabten Seitenanblick in ganz bestimmter Zugehörigkeit steht zu dem jetzt wahrgenommenen Vorderanblick. Das erinnerte Seitenbild ist nicht beliebig aufzufassen, sondern es gehört im Zusammenhang mit dem wahrgenommenen Vorderanblick an eine ganz bestimmte Stelle hin, nämlich es muß in Gedanken angeschlossen werden an die Seitenkante der Vorderfront; und zwar unter einem rechten Winkel zu dieser Vorderfront. Ich muß mir bewußt sein, daß das, was ich früher wahrgenommen habe (nämlich den vollen, breiten Seitenanblick) und jetzt in der Einbildungsvorstellung reproduziere, derselbe Teil des Hauses ist, den ich jetzt von dem neuen Vorderstandpunkt her gesehen etwa nur noch als perspektivisch stark verkürzte schmale Fläche erblicke. D. h. ich muß eine identifizierende, wiedererkennende Zuordnung von Erinnerungsbild und neuer Wahrnehmung vornehmen. Eine solche Leistung bezeichnet Kant treffend als »Synthesis der Rekognition«. Sie ist neben der »Apprehension« und »Reproduktion« die dritte und höchste Form der Synthesis. Und zwar enthält sie für Kant eine spezifisch begriffliche Leistung. Denn sie ist gar nicht möglich, ohne daß ich mir des räumlichen Formgesetzes des Hauses bewußt bin, der »Regel«, nach der ich alle einzelnen Teile jederzeit zueinander in Beziehung zu setzen und gedanklich zu konstruieren vermag. Dies »Vermögen der Regeln« aber ist nach Kant der Verstand, das begriffliche Denken. Und somit sieht Kant in jeder solchen geregelten Zuordnungshandlung und In-Beziehung-Setzung (»diese mag nun so unvollkommen oder so dunkel sein, wie sie wolle«) bereits einen Aktus begrifflicher Spontaneität. Die letztgenannte Synthesis, die »Synthesis der Rekognition« heißt daher auch ausdrücklich bei Kant »Synthesis der Rekognition im Begriff«.

Damit sind wir an dem letzten und entscheidenden Punkt im Bewußt-

sein der Gegenstandseinheit angelangt. Diese Einheit des Gegenstandes liegt für Kant zuletzt und zutiefst begründet in der Einheit des Begriffs und d. h. im Bewußtsein der Identität der mit sich selbst stets gleichen Regelfunktion. Es ist das Bewußtsein der Identität des »Ich denke«, vermöge dessen wir die Vielheit der Teile, Seiten und Anblicke der Anschauungen aufeinander beziehen und miteinander zur Übereinstimmung bringen und so einen Gegenstand bilden. Denn »alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben«[1]) »und sie ist nichts anderes als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen«[2]).

Ich glaube, es bedurfte nur dieser kurzen Durchführung der Kantischen Lehre von der Synthesis[3]) an einem echten, dreidimensionalen räumlichen Beispiel, um ihre Bedeutung nicht nur für das bei Kant im Zentrum stehende Kategorienproblem, sondern gerade auch für das von Kant nur angedeutete Problem der Gegenständlichkeit des Raumes sichtbar werden zu lassen. Denn will man sich in dieser Frage (wie dies bei Kant der Fall ist) nicht zu früh beruhigen und faktisch bereits bei der (fragwürdigen) bildererzeugenden »Apprehension« = »Synopsis« stehen bleiben, sondern das Problem der objektiven räumlichen Gegenständlichkeit und die hier notwendige Synthesis in ganzer Weite erfassen, so muß zuvor die wesentliche Subjektivität der räumlichen Anschauung klar erkannt sein. Denn nicht wegen der (von Kant dogmatisch vorausgesetzten) »Zerstreutheit« der Eindrücke im »Innern« des Subjekts, sondern wegen der wesenhaften »perspektivischen« Ausgerichtetheit alles konkret Räumlichen auf das Ich haftet aller unmittelbaren Wahrnehmungsgegebenheit ein wesenhaftes Ungenügen für die Erkenntnis des Raumdinges als »Gegenstand« an. Und erst wenn solcherart An»schauung« im eigentlichen Sinne des Wortes als jeweils einseitig gerichteter »Aspekt« erkannt ist, tritt in vollem Umfange die Rechtmäßigkeit der Kantischen Scheidung zutage zwischen dem Raum als unmittelbar gegebener, subjekt- und standpunktbezogener »Form der Anschauung« einerseits und dem standpunktsunabhängigen geometrischen Raum als »Gegenstand« der »formalen Anschauung« andererseits. Freilich darf man sich zum vollen Verständnis des hier vorliegenden Problems nicht zu sehr an den Ausdruck »formale Anschauung« für den Gegenstandsraum klammern, sondern muß sich vor Augen halten, daß der entscheidende Schritt vom Anschauungsraum zum Gegenstandsraum noch keinesfalls in der »Synopsis«

1) A S. 105. 2) A S. 110.

3) die vor allem durch das Heideggersche Kantbuch wieder in den Vordergrund der Aufmerksamkeit gerückt ist. M. Heidegger, Kant u. d. Problem d. Metaphysik, Bonn 1929.

des bloß Mannigfaltigen der Anschauung zu bestimmten durchformten »Bild«einheiten geschehen ist, sondern daß darüber hinaus gerade auch die von Kant herausgestellten übergreifenden Formen der Synthesis durchaus notwendig sind, indem die Einheit und Totalität des Gegenstandes aus keinem seiner einseitigen »Bilder«, sondern erst aus seiner allseitigen Betrachtung oder Vorstellung vermöge der »reproduzierten« Gesamtheit seiner verschiedenen Anblicke und unter Leitung der identischen und identifizierenden »begrifflichen« Konstruktionsregel »synthetisch« gewonnen werden kann. Diese Notwendigkeit einer standpunktfreien allseitigen Synthese des Raumgegenstandes aber wird erst von der klar hervorgetretenen wesensmäßig standpunktbezogenen Einseitigkeit der subjektiven Anschauung voll sichtbar. Daher macht die vorgängige Klarstellung solchen echten Sinnes von »Subjektivität« in der Kantischen These von der »transzendentalen Idealität« des Raumes somit auch erst die weitere Kantische Lehre von der »synthetischen« Funktion der Einbildungskraft und des begrifflichen Denkens beim Aufbau des objektiv-geometrischen Raumgegenstandes ganz einsichtig. Und — um auch dies wenigstens zum Schlusse anzudeuten — erst nachdem dergestalt der Raum von der Stufe der Anschauung auf die des Begriffs erhoben (d. h. nachdem das räumliche Beziehungszentrum vom Subjekt in ein Objekt verlegt) worden ist, kann dann schließlich die Verbindung gewonnen werden zur letzten Kantischen Stufe des Raumbewußtseins, dem Raum auf der Stufe der Idee, d. i. des Prinzips des beliebigen und unbeschränkt möglichen gedanklichen Standpunktwechsels.

Unser Weg war vielleicht im Sinne einer strengen Interpretation nicht ungefährlich, denn wir mußten das Wagnis jeder echten, lebendigen Aneignung der Gedankenwelt eines Denkers auf uns nehmen, im konsequenten Verfolg der von ihm gewiesenen Richtung über ihn hinauszugehen, um ihn so erst eigentlich zu verstehen. Doch sei zu unserer Rechtfertigung zum Schluß Kant selbst nochmals das Wort gegeben, dort wo er uns sagt, »daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, durch die Vergleichung der Gedanken, welcher ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete oder auch dachte«[1]). Dazu bedarf es allerdings eines Hinausgehens »über das Wortforschen dessen, was er gesagt hat«, damit dasjenige sichtbar werde, »was er hat sagen wollen«[2]).

---

1) Kritik d. r. V. B S. 370.

2) Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik d. r. V. durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll; Schluß.

ZUR »PHILOSOPHIE DER NATURWISSENSCHAFT«
⟨EIN EPILOG⟩

VON

THEODOR HAERING (TÜBINGEN).

I.

Die »Axiomatik« einer Einzelwissenschaft ist ohne Zweifel der höchste Grad innerer Klärung derselben. Klar und bewußt stellt sie die von dieser gemachten Voraussetzungen (Axiome) heraus und definiert die in diesen mitvorausgesetzten Begriffe, so daß aus diesen allgemeinsten Voraussetzungen dann, in strenger Folge abnehmender Allgemeinheit, deren weitere Sätze in klar übersichtlicher Weise abgeleitet werden können.

Aber dieses Ideal immanenter Klärung einer Einzelwissenschaft ist noch keine »Philosophie« einer solchen, wie man sie heute leider manchmal genannt oder doch jedenfalls der Sache nach vielfach gleichgesetzt finden kann. Für jeden vielmehr, der überhaupt zwischen den Aufgaben und dem Wesen einer Philosophie und einer Einzelwissenschaft zu scheiden gelernt hat, bedarf es keines Beweises, daß philosophisch nur diejenige Behandlung einer Einzelwissenschaft genannt werden darf, welche gerade auch jene letzten Voraussetzungen und Grundbegriffe einer Einzelwissenschaft noch, und dann natürlich notwendig von allgemeineren und umfassenderen Voraussetzungen aus, zum Gegenstand weiterer Betrachtungen macht. Nur ein Zeitalter, das etwa die Naturwissenschaft, also die Einzelwissenschaft von der materiellen Natur, zu einer Weltanschauung machte und damit diese unüberschreitbare Grenze mißachtete, konnte scheinbar in der Naturwissenschaft auch schon eine »Philosophie« zu besitzen glauben, während in Wahrheit doch diese allein, gerade im Gegensatz zur Einzelwissenschaft, wirklich die Gesamtheit der »Welt« zum Gegenstand hat und darum Weltanschauungen bieten bzw. über sie befinden könnte.

Mit dieser genuinen Aufgabe der Philosophie ist gerade deshalb aber auch grundsätzlich unmöglich ein Hineinreden der Philosophie in die einzelwissenschaftlichen Belange und Aufstellungen gegeben, wie man von einzelwissenschaftlicher Seite meist ohne weiteres annehmen zu dürfen glaubt; wird doch auf diese Weise die Einzelwissenschaft gerade als Ganzes, mit Einschluß sogar, wie wir sagten, auch aller ihrer Voraussetzungen von der Philosophie übernommen und notwendig unverkürzt zum Gegenstand jener allgemeineren philosophischen Betrachtung gemacht. Ausnahmefälle, in denen, aus Unkenntnis oder Überheblichkeit von seiten der Philosophie, der Einzelwissenschaft Gewalt geschah, sind Ausnahmen und kommen grundsätzlich nicht in Betracht; so wenig wie umgekehrt das gelegentliche unbegründete Hereinreden reiner Einzelwissenschaftler in rein philosophische Belange das unveräußerliche Recht und besondere Gebiet der Einzelwissenschaften grundsätzlich berühren kann. Sowenig der Philosoph sich eine solche Grenzverletzung zuschulden kommen lassen darf, sowenig aber auch der Einzelwissenschaftler. Es ist vielmehr unwiderleglich klar, daß vom Boden der in ihrer Axiomatik enthaltenen Voraussetzungen einer Einzelwissenschaft aus und noch mehr: von den aus diesen abgeleiteten Teilergebnissen her unmöglich etwas für oder gegen eine solche weitergehende Betrachtung, die man allein philosophische nennen darf, vorgebracht werden kann, da sie ja eben gerade schon vorausgesetzt und voraussetzen muß, was hier nun erst noch weiter diskutiert werden soll. So ist auch der beliebte Einwand etwa des Naturwissenschaftlers gegen die Philosophie unstatthaft, eine solche philosophische Betrachtung seiner Wissenschaft mache (wie ja in der Tat von uns oben ausdrücklich zugegeben wurde!) Voraussetzungen, die gar nicht bewiesen werden könnten. Über Beweisbarkeit oder Nichtbeweisbarkeit der philosophischen Voraussetzungen könnte er ja offenbar ein begründetes Urteil nur abgeben, soweit es sich um ein Beweisen im naturwissenschaftlichen Sinne handeln würde. Um ein solches aber kann es sich selbstverständlich nicht handeln, wo doch gerade die Voraussetzungen alles naturwissenschaftlichen Beweisens zur Diskussion stehen sollen. Über Beweisbarkeit oder Nichtbeweisbarkeit in diesem anderen Sinne kann also selbstverständlich wiederum nur die Philosophie selbst befinden.

Ein derartiger Einspruch gegen die Möglichkeit solcher, über die Einzelwissenschaften und ihre Voraussetzungen hinausliegenden Voraussetzungen erweist sich aber noch viel mehr als unbegründet, wenn man einsieht, daß auch alle Einzelwissenschaften selbst in ihren eigenen, besonderen Voraussetzungen immer schon, wenn auch unbewußt, solche allgemei-

neren Voraussetzungen (»philosophischer Art«) machen oder, historisch gesprochen, nachweislich aus Denkrichtungen und Weltanschauungstypen allgemeinerer Art hervorgegangen sind, über die sie selbst natürlich nicht weiter befinden können, die aber in ihnen weiter nachwirken, auch wenn sie sich — als Einzelwissenschaften mit unbestreitbarem Recht — längst von diesen losgelöst haben und, wie ja ihre Axiomatik zeigt, ihre (in jenen allgemeineren begründeten) spezielleren Voraussetzungen als nicht mehr weiter begründbare, für sie letzte, hinnehmen. Ich habe an anderem Ort gezeigt, in welcher Weise alle Einzelwissenschaften in der Tat solche allgemeineren Voraussetzungen machen[1]). Um nur ein Beispiel zu geben, so ist etwa das Ideal der mathematischen Physik, an dem heute alles physikalische Denken, auch in seinen Axiomen, orientiert ist, bekanntlich keineswegs eine Selbstverständlichkeit oder, historisch gesprochen, eine zu allen Zeiten gültige Voraussetzung gewesen. Sie entspringt vielmehr einer ganz bestimmten (allgemein gesprochen: rationalistischen) Auffassung der Welt, für welche, mit dem alten Parmenides zu sprechen, nur das »wirkliches Sein« hat, was widerspruchslos begrifflich, in diesem Spezialfall sogar: zahlbegrifflich, mathematisch zu erfassen ist. Einer solchen Grundhaltung gegenüber fällt alles nicht so Faßbare als »unwesentlich« und »sekundär« (für den strengen Begriff dieser Einzelwissenschaft) außer Betracht; und auch jede andere Einzelwissenschaft setzt so, analog, schon in ihrem Anfang, »konventionell« fest, daß nur das an dem empirisch gegebenen Weltbild in ihr betrachtet und berücksichtigt werden soll und darf, was diesem (vorausgesetzten) Ideal entspricht. Wobei man, auch von hier aus wieder und besonders deutlich, ersieht, wie wenig eine solche Teil- und Einzelwissenschaft die ganze Welt zu erfassen, somit »Weltanschauung« zu sein und ohne weiteres andere Weltanschauungen als falsch erwiesen zu haben beanspruchen kann.

Für unsere späteren Ausführungen ist es wichtig, schon an dieser Stelle, wenigstens vorläufig, darauf aufmerksam zu machen, daß auch das vorwissenschaftliche Weltbild des gewöhnlichen Menschen, das wir das Weltbild unserer »Erfahrung« zu nennen pflegen, also jenes Weltbild, das der naive Mensch als selbstverständlich richtig voraussetzt und von welchem auch der Einzelwissenschaftler, auch der Physiker, als von der »Erfahrung«, immer ausgeht, tatsächlich ein — in jahrtausendelanger Erfahrung des Menschen auf- und ausgebautes und weithin bewährtes — wirkliches Weltbild und darum, gegenüber der einzelwissenschaftlichen Betrachtung, die immer nur einen Teil oder eine Seite desselben zu ihrem

1) Die philosophischen Grundlagen der heutigen Universitätsbildung, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.

Gegenstand nimmt und hat, ebenfalls immer ein universaleres ist. Es steckt eine bestimmte universale Weltanschauung dahinter und ist in ihm wirksam, die, wenn sie auch nicht die Bewußtheit und Einheitlichkeit eines philosophischen Weltbildes aufweist, doch eben im weiteren Sinne, wegen ihrer Universalität, auf die Stufe der obengenannten philosophischen gehört und damit der Einzelwissenschaft aus den angegebenen Gründen mit ihren einzelwissenschaftlichen Methoden und Begriffsbildungen gerade in dieser ihrer weltanschaulichen Grundlage kritisch ebensowenig erreichbar und zugänglich ist, wie es jene anderen philosophischen Weltanschauungen im engeren Sinne waren.

Die Einsicht in diese Tatsache (die etwa sogar ein Goethe in die Worte faßte, daß auch »die Erfahrung schon Theorie sei«), die hier nicht eingehender begründet werden kann, wird im folgenden noch mannigfache Illustrationen erhalten. Hier war es zunächst nur wichtig, festzustellen, daß nach meiner Ansicht die oben gerügte Grenzüberschreitung des Einzelwissenschaftlers sich auch in allzu voreiligen Umdeutungen seiner (Teil-) Ergebnisse in »Erfahrungstatsachen« im Sinne unserer gewöhnlichen Weltansicht zeigen kann, insbesondere in solche, welche die »Tatsachen« dieses unseres gewöhnlichen (universaleren) Weltbildes angeblich »widerlegen« und als falsch »beweisen« sollen.

Diese Verwechslung und voreilige Vermischung zeigt sich nach meiner Ansicht ganz besonders verhängnisvoll in ihrer Auswirkung in manchen sehr verbreiteten Ausdeutungen gewisser neuester Fortbildungen der modernen Physik. Man glaubt in ihnen vielfach, ja meist, Erkenntnisse sehen zu dürfen und zu müssen, welche mit Anschauungen des Naturbildes des gewöhnlichen Menschen ganz unvereinbar seien und zu einer gänzlichen Revision desselben nötigen. In diesem Sinne hat man etwa nicht bloß in bezug auf Raum und Zeit, sondern gelegentlich sogar in bezug auf Grundgesetze der üblichen Logik die Notwendigkeit eines solchen vollkommenen Umlernens proklamiert, so daß man nicht nur von »Grundlagenkrisen«, ja einer wirklichen »Krisis der Physik« selbst, sondern auch von einer solchen des Weltbildes und Denkens des gewöhnlichen Menschen, innerhalb und außerhalb der Physikerkreise, sprechen zu müssen geglaubt hat.

Mir scheinen alle diese oft als so schwerwiegend betrachteten Probleme fast ausnahmslos einfach auf Überschätzungen der Reichweite rein einzelwissenschaftlicher Methoden und Begriffsbildungen (hier: der modernen Physik) im obengenannten Sinne zu beruhen. Dieselben werden zu abschließender Natur-, ja zu gesamtweltanschaulicher Bedeutung erhoben; und eben dadurch wird übersehen, daß sie in Wahrheit, in ihrer bloßen Teilbedeutung genommen, sich nach wie vor ganz wohl mit

anderen totaleren Gesamtbildern der Natur und mit noch universaleren Weltanschauungen (die auch das Psychische und Geistige umfassen) vereinigen und diesen einfügen lassen, mit denen sie bei jener Voraussetzung ganz unvereinbar scheinen. Indem man sie als letzte und universale, isolierte Weisheit, ja der Weisheit letzten Schluß (sei es für ihr Teilgebiet, sei es fürs Ganze der »Welt«) nimmt, schließen sie natürlich anscheinend vieles andere aus, was in ihnen selbst (selbstverständlich!) nicht zu finden ist. Hebt man aber diese Überschätzung auf, so zeigt sich, daß die Möglichkeit der Diskussion der verschiedenen wirklichen (philosophischen) Weltanschauungstypen, trotz aller dieser einzelwissenschaftlichen Feststellungen und Begriffsbildungen, nicht nur vollkommen offenbleibt, sondern daß vor allem eine Entscheidung für oder wider jene ersteren niemals von solcher bloß physikalisch-einzelwissenschaftlichen Grundlage aus geschehen kann. Und für den, welcher eingesehen hat, daß auch unsere sogenannte »Erfahrung« schon einen bestimmten universalen Weltanschauungstypus voraussetzt und darstellt, ist damit zugleich auch gesagt, daß auch die Frage, wieweit sich jene rein physikalisch-einzelwissenschaftlichen Gedanken usw. mit diesem vorwissenschaftlichen Weltbilde vereinigen lassen oder nicht, ebenfalls vielmehr schon eine »philosophische«, d. h. vom bloß physikalischen Boden aus nicht eigentlich zu erledigende ist. Leider muß man sagen, daß die Physik diese Fragen meist in einer keineswegs der Wichtigkeit der Sache angemessenen Gründlichkeit sich gestellt, sondern sie einfach, und zwar negativ, als durch ihre rein physikalischen Ergebnisse schon entschieden angesehen hat. Hiezu aber war sie unter keinen Umständen berechtigt: sie mußte sie entweder auf sich beruhen lassen und der Philosophie übergeben oder, wenn sie sich selbst auf dies philosophische Gebiet wagte (eine Personalunion, die sehr zu wünschen ist), sie auch wirklich philosophisch, d. h. von über ihre eigenen bloßen Feststellungen hinausgehenden Grundlagen aus, erörtern. Durch diese Unterlassung vor allem ist, wie ich zeigen zu können glaube, ganz besonders der beklagenswerte Eindruck gefördert worden, als hätte sich das Ergebnis der modernen Physik so weit von aller früheren Naturbetrachtung entfernt, ja zu einer solchen Krisis unseres ganzen bisherigen Natur- und Weltbildes geführt, daß eine Vereinigung nicht mehr möglich sei — ein Zustand, der jeden ernsthaften und denkenden Menschen, der damit in der Praxis eine Welt bejaht, die ihm theoretisch widerlegt zu werden scheint, in heillose Zerrissenheit und Zweizüngigkeit stürzen muß und der überdies dem der »doppelten Wahrheit« des Mittelalters keineswegs überlegen ist.

2.

Ich habe in diesem Sinne vor nunmehr fünfzehn Jahren von jenem spezielleren Gesichtspunkte her, ähnlich, wie schon früher Fechner in seinem Buch über die »Tages- und Nachtansicht«, freilich auf ganz anderem Wege und von den vielfach recht anderen Voraussetzungen der heutigen Lage der Physik her, versucht, ausführlichst zu zeigen, wie nach meiner Auffassung alle jene vermeintlichen Abstriche und grundsätzlichen Änderungen, die der heutige Physiker an dem Naturbild des gewöhnlichen Menschen machen und diesem letzteren zumuten zu müssen glaubt, in Wahrheit keineswegs notwendige Folgerungen aus den richtig verstandenen und gewerteten Ergebnissen der heutigen Physik sind, sondern eben nur einer Überspannung der nurphysikalischen Begriffsbildung und Axiomatik in eine universale Weltanschauung entspringen. Mit anderen Worten: daß von der angeblichen »bloßen Subjektivität« der sekundären Sinnesqualitäten (Farben, Töne) an, bei denen es schon Fechner gezeigt hatte, bis zu der angeblichen Notwendigkeit, die »Absolutheit« der »Bewegung« oder endlich z. B. die der »Zeit« aufzugeben (ja etwa sogar eine »Umkehrbarkeit der Zeit« usw. zuzulassen!), keineswegs eine zwingende Notwendigkeit oder gar ein physikalischer »Beweis« solcher Annahmen vorliege, sondern schlechterdings nur (und zwar gänzlich unbeweisbare) »philosophische« Behauptungen, deren Gegenteil an sich mit allen Ergebnissen auch der modernsten Physik sehr wohl vereinbar ist —: wenn anders man die letztere (wie es allein der Fall sein sollte) wirklich nur in der durch ihre besondere Axiomatik gegebenen Begrenztheit und in dem in ihren Formeln (Definitionen) klar ausgesprochenen Gehalt nimmt und nicht fälschlich zu einer universalen Weltanschauung überspannt.

Das Buch ist damals, der Ungunst der Zeiten entsprechend, wenig, wenn auch meist anerkennend besprochen worden; auch wurde es, trotz seines Kriegspapiers und seines großen Umfangs, viel gekauft, so daß es trotz seiner großen Auflage so gut wie vergriffen ist. Eine größere Wirkung hat es jedoch, gerade in den Kreisen, auf die es vor allem gemünzt war, kaum gehabt. Da ich mich zu einer neuen Auflage, wie sie mir der Verleger vor einigen Jahren schon nahelegte, nicht entschließen konnte,

---

1) Philosophie der Naturwissenschaft. Versuch eines einheitlichen Verständnisses der Methoden und Ergebnisse der (anorganischen) Naturwissenschaft. Zugleich eine Rehabilitierung des vorwissenschaftlichen Weltbildes. 788 S. München, Rösl & Cie., 1923. — Nach Auflösung des ursprünglichen Verlages beim Tode seines Begründers ging das Buch mit anderen, vorwiegend belletristischen Werken in den Verlag Gebr. Paetel (Berlin) über und ist seit längerer Zeit bis auf wenige Exemplare vergriffen.

der Grundgedanke des Werks aber von keiner Seite widerlegt ist, mir vielmehr auch heute noch sehr brauchbar und notwendig erscheint; und da gerade in den letzten Jahren doch auch von naturwissenschaftlicher Seite öfter als früher auf dasselbe Bezug genommen worden ist[1]), so benütze ich gerne die mir vom Herausgeber dieser Zeitschrift gebotene Gelegenheit, die Grundgedanken jenes Werkes noch einmal in aller Kürze und, von meiner Seite aus, endgültig darzubieten, sozusagen als meinen Epilog.

Es scheint mir zweckmäßig, dabei an einen kleinen Aufsatz anzuknüpfen, den der bekannte und vorzügliche Vertreter der modernen Physik Pasqual Jordan vor einiger Zeit unter ausdrücklicher kritischer Bezugnahme auf meine Grundgedanken in der »Tatwelt« veröffentlicht hat[2]); vor allem deshalb, weil gerade dieser Aufsatz, trotz aller freundlichen Zustimmung in manchem Grundsätzlichen, mir doch auch wieder ein typisches Beispiel für das Hereinspielen jener allgemeinen oben genannten Mißverständnisse zu sein scheint, die auch hier wieder die sonst, wie ich glaube, zwangsläufig notwendige weitergehende Übereinstimmung verhindern.

Ich habe, wie gesagt, in jenem größeren Werk an so gut wie allen, dem vorwissenschaftlichen wie dem physikalischen Weltbild (anscheinend und nach dem Wortlaut) gemeinsamen Grundbegriffen (wie Farbe, Ton und anderen Sinnesqualitäten, Kraft, Kausalität, Energie, Materie, Raum, Zeit usw.) zu zeigen versucht, daß ihr Inhalt, trotz ursprünglich gleicher Beziehung auf denselben realen Tatsachen- (Erfahrungs-) Komplex, in Wahrheit im Verlauf der Entwicklung der Physik ein recht verschiedener geworden ist, indem die äußerlich gleichnamigen physikalischen Begriffe (deren wahrer Inhalt im strengen Sinne nur aus den sie symbolisierenden und definierenden mathematischen Formeln entnommen und ersehen werden kann und darf) in Wahrheit von vielem abstrahiert haben, was dem Inhalt ihrer vorwissenschaftlichen Bedeutung zugehörte. Sie bezeichnen zum Teil sogar überhaupt Inhalte, die den Inhalten jener

1) Daß ich dabei wohl als erster diese »Ausschaltungsmethode« der Naturwissenschaft gegenüber dem vorwissenschaftlichen Weltbild so bezeichnet und durchgeführt habe, glaubt z. B. E. May in seinem Aufsatz (Ztschr. f. d. ges. Naturwiss. 1939, H. 1, Anm. 8) ausdrücklich hervorheben zu sollen.

2) In der Juninummer der Zeitschrift »Die Tatwelt« 1936 (Junker & Dünnhaupt Verlag, Berlin) unter der Überschrift: »Gibt es eine Krise der modernen Physik«, als Erwiderung auf meinen Aufsatz in der Mainummer 1932 derselben Zeitschrift unter dem Titel: »Die philosophischen Ursachen der vermeintlichen Krisis der modernen Naturwissenschaft.«

letzteren nur noch mehr oder weniger indirekt und entfernt zugeordnet sind. Ich habe gezeigt, wie infolgedessen zwar alles in jenen physikalischen Formeln Enthaltene wirklich von jenem (reicheren) vorwissenschaftlichen Naturbild (Fechners »Tagesansicht« der Natur) gilt und ausgesagt werden kann; daß es dagegen eine unzulässige und über das Gebiet der wirklich physikalischen Aussagemöglichkeiten hinausgehende Übertreibung, ja Fälschung bedeute, wenn diese von der Physik allein noch berücksichtigten Bestimmungen (diese »Nachtansicht der Natur« nach Fechner) einfach unbewiesen als die »einzig mögliche«, alles »Wesentliche« an der Natur und also die eigentlich allein »reale« und »objektive« Natur erfassende Naturbetrachtung, alles andere dagegen nur als »sekundär«, »unwesentlich«, »bloß subjektiv«, kurz: als nicht in demselben Sinne »real« angesehen werden. Da dieser Fehler ganz besonders durch die genannte Beibehaltung der betreffenden vorwissenschaftlichen Begriffe (Farbe, Kraft usw.) nahegelegt werde, wäre es daher besser, entweder auf deren Fortgebrauch in der Physik zu verzichten oder doch nur immer deutlich dafür zu sagen: »Farbe, Materie usw., sofern und soweit sie für die Physik in Betracht kommt«, bzw. »nach dem, was die Physik, nach Ausweis ihrer Formeln, darunter versteht« und an dem (reicheren) vorwissenschaftlichen Weltbild allein berücksichtigt, sei es durch Abstraktion oder gar durch bloße indirekte Zuordnung im behaupteten Sinne.

Mehr als dies Negative, daß der Physiker das (reichere) vorwissenschaftliche Weltbild nicht irgendwie widerlegt habe, sondern daß alles von ihm Festgestellte sich sehr wohl in dieser Weise aus diesem letzteren, als Abstraktion, Zuordnung usw., ableiten und daher auch mit ihm vereinigen lasse und daß eben deshalb der Physiker gegen diese Möglichkeit gar nichts beweisen könne, habe ich zunächst nicht behauptet. Darüber hinaus habe ich freilich auch keinen Zweifel gelassen (wie auch Fechner), daß ich es aus diesen Gründen als einen gänzlich unnötigen und seiner Berechtigung nach sogar recht unwahrscheinlichen Verzicht ansehen zu müssen glaube, wenn man annimmt, daß nicht jenes vom Menschen durch Jahrtausende bewährt gefundene reichere vorwissenschaftliche Weltbild (von einigen Bereicherungen und Korrekturen natürlich abgesehen) die Mannigfaltigkeit der vom Erkennen des Menschen unabhängig vorhandenen Natur richtiger und zutreffender wiedergebe, sondern jenes ärmere der modernen Physik.

Für mich selbst glaube ich hieraus also die Forderung auch an den Physiker ableiten zu dürfen, in der weiteren (»philosophischen« s. o.!) Ausdeutung seiner Ergebnisse (wenn er sie denn einmal selbst vornehmen will) der qualitativen Fülle der Wirklichkeit bzw. des vor-

wissenschaftlichen Weltbildes wieder mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ja vielleicht sogar auch in seiner eigenen Wissenschaft (ohne irgend etwas von den von ihm wirklich festgestellten quantitativ-mathematischen Bestimmungen und Gesetzmäßigkeiten zurückzunehmen) daneben auch eine mehr qualitative Betrachtung wieder zu Wort kommen zu lassen, wie sie ja bekanntlich etwa auch ein Goethe befürwortete, auf den wir in diesem Sinne später noch mehrfach zurückkommen müssen.

Hierin aber glaubt nun Pasqual Jordan in jenem Aufsatz einen »Mangel an Opferbereitschaft«, ein allzustarkes Nachgeben an Bedürfnisse »anderer Seiten der menschlichen Psyche« (als der des Erkennens) und in eben diesem Sinne einen »Verzicht auf wissenschaftliche Klarheit« sehen zu müssen. Damit aber verrät er, wie mir scheint, nur deutlich, daß auch er jenen allgemeinen, von mir oben gerügten Vermischungen rein physikalischer Betrachtung mit darüber weit hinausgehenden Fragen und damit jener Grenzüberschreitung zum Opfer gefallen ist. Von einem schwächlichen »Mangel an Opferbereitschaft« kann ja doch nur dann die Rede sein, wenn wirklich in allem über das rein Physikalische Hinausgehenden ein »bloß subjektives« und zugleich ein Verzicht auf jedes »klare Erkennen« gesehen werden müßte — eine Meinung, die ich ja eben bestreite und die weder Jordan noch irgendein Physiker bewiesen hat oder, wie ich glaube, je wird beweisen können. Daß natürlich im Sinne der herrschenden mathematischen Physik anderes, als das an der Natur in dieser Weise Faßbare, nicht erfaßt und in diesem Sinne »klar erkannt werden« kann, ist nicht nur richtig, sondern eine selbstverständliche Tautologie. Aber was besagt das darüber, ob nicht auch anderes als dies so Erfaßbare »real« und »objektiv vorhanden« sein, und sogar, ob es nicht, freilich mit anderen Methoden, doch auch »klar erkannt« werden kann?

Da die Frage der Möglichkeit einer anderen klaren Erkenntnisweise sinnvoll die andere schon in sich enthält und voraussetzt, ob es auch noch anderes Objektiv-Reales (in der Natur, wie in der Gesamtwelt) gebe, als das, was auf jene rein physikalische Weise erfaßbar und klar erkennbar ist, soll hier zunächst diese letztere Frage erörtert werden, wie sie ja auch in jenem größeren Werk (es führt den Untertitel: »Rehabilitierung des vorwissenschaftlichen Weltbildes«) im Vordergrunde steht; und dann erst die weitere nach der Möglichkeit einer klaren »Erkenntnis« auch dieser weiteren Seiten (und Gebiete) der Realität, d. h. einer anderen, als des quantitativ-mathematischen Erkennens und Erkenntnisideals der Physik.

3.

Es gilt also zunächst zu zeigen, wie das, was der Physiker »Farbe«, Kraft«, »Zeit« usw. nennt, trotz der oft großen Verschiedenheit dessen, was für ihn Inhalt dieser Begriffe ist, sehr wohl vereinbar ist mit dem, was der vorwissenschaftliche Mensch darunter versteht, d. h. sich auf letzteres beziehen kann, ohne etwas daran zu »widerlegen« und als »falsch« zu erweisen.

Ich beginne mit dem besonders einfachen Beispiel der sog. sekundären Sinnesqualitäten, weil es mir gerade hier besonders unbegreiflich erscheint, daß, seit den vorsokratischen Philosophen, immer wieder und immer weiter, die alte gänzlich unbegründete Behauptung sich weiterschleppen und bis zum Überdruß wiederholt werden kann: Farben, Töne usw. könnten als wirkliche qualitative Bestimmtheiten der Dinge nicht bestehen; wozu die moderne Physik heute hinzufügt, daß ihre »bloße Subjektivität« geradezu bewiesen sei durch den Nachweis der ihnen objektiv allein entsprechenden »Schwingungen« bestimmter Medien: »Töne« seien Licht-, Farben Ätherschwingungen usw. Warum denn in aller Welt, so frage ich demgegenüber, soll z. B. ein Körper, der in einer bestimmten Weise schwingt (etwa eine Stimmgabel), der durch diese Schwingungen auch das Luftmedium in entsprechende Schwingungen versetzt und durch dieses auch etwa die Basilarmembranen meines Gehörapparates; der ferner, wenn man noch weitergehen will, dadurch wiederum die akustischen Nervenbahnen und dann die betreffende Partie der Großhirnrinde in Erregungszustände versetzt (worauf dann, nach der üblichsten Auffassung, das Auftreten auch der qualitativ bestimmten psychischen Tonempfindung folgt) —: warum denn in aller Welt soll, so frage ich, dieser Körper selbst nicht wirklich auch gleichzeitig im qualitativen Sinne tönen? Bei der Stimmgabel nehmen wir ja doch sowohl jenes räumliche Schwingen (»mit dem Auge«) wie sein Tönen (»mit dem Ohr«) sogar gleichzeitig wahr! Wer gibt dem Physiker, der freilich nur diese Schwingungsvorgänge, als allein direkt meßbare, berücksichtigt, das Recht, zu sagen: jener Ton sei nur und nichts anderes als eine »Schwingung von der betreffenden Frequenz«, alles andere aber sei »nur subjektiv«? Warum soll nicht unser Gehörsinnesapparat normalerweise diese Qualität ebenso richtig wiedergeben, wie unser Auge normalerweise den räumlichen Bewegungszustand desselben Körpers? Und ganz dasselbe gilt offenbar auch von allen Farb- und Helligkeitsqualitäten. Die gesetzmäßigen funktionellen Zuordnungsbeziehungen zwischen bestimmten Farben und bestimmten Bewegungszuständen (»des Äthers«) geben uns doch auch hier niemals einfach das Recht,

erstere mit letzteren einfach gleichzusetzen bzw. nur letztere als »objektiv-real« zu bezeichnen, erstere nicht. Dazu bedürfte es offenbar mindestens ganz anderer Beweise, als diese bloß scheinbaren und bloß angeblichen einer einfachen Berufung auf die (von niemand angezweifelte) Tatsache jener Zuordnung, die, wie wir zeigten, auch ganz anders gedeutet werden kann. Keinesfalls vor allem kann gerade der Physiker als solcher, der ja nur jene Bewegungszustände an diesen Phänomenkomplexen überhaupt betrachtet und erfaßt, etwas über diese hinaus Liegendes beurteilen und über die Realität oder Nichtrealität eines solchen anderen entscheiden.

Die allein mögliche Formulierung dürfte in diesen Fällen für den Physiker vielmehr nur die weit bescheidenere sein: daß überall da, wo (nach Aussage unserer durch die Erfahrung von Jahrtausenden als normalerweise richtig funktionierend [d. h. normalerweise ein zutreffendes Bild von der von uns unabhängigen Außenwelt vermittelnd] bewährten Sinne) eine Farb- oder Tonqualität eines Körpers angenommen werden darf, sich auch ein Bewegungsvorgang der betreffenden Art finde, funktionell zugeordnet, und daß dieser letztere eine adäquate mathematisch-gesetzmäßige Formulierung gestatte. Mehr nicht. Das besagt: daß also zwar alles vollkommen als real anerkannt werden kann und zu Recht besteht, was der Physiker feststellt, daß dies aber nicht alles an dem betreffenden realen Gesamtphänomen darstellt und ist. In diesem Fall ist es, wie in so vielen anderen Fällen der »naturwissenschaftlichen Erfassung eines Gegenstandes«, in Wahrheit sogar, wie man hier leicht sieht, ein dem genannten Phänomen (»Farbigkeit«, »Klingen« eines Körpers) nur recht sekundär zugeordnetes, unter »Farbigkeit« usw. gar nicht gemeintes Phänomen (jene Bewegungsvorgänge); auch wenn dieses ganz gewiß für den gesamten physikalisch-physiologisch-psychischen Prozeß und Vorgang des Zumbewußtseinkommenkönnens (Gesehen-, Gehörtwerdenkönnens usw.) einer solchen Bestimmtheit (Farbigkeit usw.) sehr wichtig und unentbehrlich sein mag, sofern normalerweise eben solche Farbigkeit usw. dem Menschen nur auf diesem Umweg über jene Bewegungszustände und »durch sie« vermittelt werden kann. Daß ein solcher »Glücksfall« von Zuordnung und Vermittlung zwischen Körperbestimmtheit und Organismusreaktion besteht, ist dabei kein größeres (freilich auch kein kleineres) »Wunder«, als jede Abgestimmtheit einer Lebensäußerung eines Organismus auf seine Umwelt (unter normalen Umständen!), und darf daher nicht als unwahrscheinlich ins Feld geführt werden.

Ganz dasselbe gilt nun aber von allen Sinnesqualitäten, auch etwa den taktilen. Auch Härte, Undurchdringlichkeit für bestimmte andere

Körper usw. kann einem Körper in der Tat selbst ebensogut objektiv zukommen; denn auch der Hinweis auf die heute erwiesene (»atomistisch« im weiteren Sinn »zusammengesetzte«) Mikrostruktur eines solchen Körpers kann nur für den ein Gegenbeweis sein, der ohne jeden Beweis die Möglichkeit leugnet, daß einem zusammengesetzten Körper andere Qualitäten zukommen könnten, wie seinen Elementen — wofür doch die Tatsachen schon der Chemie vielmehr mit größter Wahrscheinlichkeit sprechen, wenn man auch sie nicht schon, auf Grund der hier abgelehnten Vorurteile, umdeutet.

Genau in diesem Sinne hat doch z. B. auch wiederum Goethe in seiner »Farbenlehre« die einfache Newtonsche Identifikation der Farbqualität und der für ihr Entstehen (oder auch bloß für ihr Wahrgenommenwerdenkönnen) notwendigen physikalischen Strahlungen usw. oder Mischung von solchen abgelehnt. Es ist ja doch auch ganz klar, daß nicht »aus den Qualitäten aller prismatischen Farben« die Qualität weiß entsteht, sondern daß man höchstens sagen kann, daß gleichzeitige Mischung derjenigen Strahlungen, die einzeln (durch Vermittlung ihrer Wirkung auf unser Sinnesorgan) normalerweise als blau, rot usw. psychisch von uns empfunden werden, ebenso normalerweise (richtig oder nicht) in uns die Qualität »weiß« hervorbringen. Und warum sollte dies »Weiß« normalerweise nicht auch hier »richtig« sein, d. h. einem vollkommen objektiv-real vorhandenen Weiß entsprechen können, ebenso wie die betreffenden anderen Farbqualitäten normalerweise gleichzeitig mit Emissionen usw. jener besonderen Strahlungen verbunden sind und uns »richtig« benachrichtigen? Warum sollte man annehmen müssen, der Mensch sehe hier fälschlich weiß? (und zwar hier doppelt fälschlich: indem er »eigentlich« hier erstens eine bloße Mischung verschiedener Einzelfarben, schließlich aber zweitens überhaupt keine Farben, sondern nur Schwingungen sehen sollte!)? Goethe jedenfalls war anderer Meinung. Nicht nur sein »Helles« und sein »Dunkles«, aus deren »Mischung« er alle (anderen) Farben entstehen läßt, waren für ihn objektive Realitäten, sondern auch alle diese aus ihnen hervorgehenden Farbqualitäten. Da bei Goethe diese Realitätsfrage der Farbqualitäten übrigens zugleich auch mit der weiteren, ob diese nicht auch als solche (in anderer als der Newtonschen physikalischen Weise) erkennbar seien, eng zusammenhängt (worauf ja doch seine ganze Farbenlehre mit ihrer Hell-Dunkel-Lehre gerade eine positive Antwort suchen und geben will), müssen wir auf ihn nachher bei dieser letzteren Frage noch ein weiteres Mal zurückkommen.

Was ich so an den sogenannten »sekundären Sinnesqualitäten«, als einfachstem Falle, auch hier wieder einmal zu zeigen versuchte, habe ich

nun in meinem großen Buch mühsam auch an schlechthin allen anderen wesentlichen Bestimmungen des vorwissenschaftlichen Weltbildes ebenso zu zeigen versucht: daß nämlich auch sie alle ebenso wirklich als vollkommen unabhängig-objektive Bestimmtheiten der Natur im Sinne des vorwissenschaftlichen Weltbildes festgehalten werden können, ohne daß uns die von der Physik hierzu gegebenen und erarbeiteten weiteren oder anderen Bestimmungen und Erkenntnisse irgendwie daran zu hindern vermöchten.

So habe ich — um die Beispiele hier nach dem Grade der Schwierigkeit anzuführen — etwa in bezug auf die »absolute Bewegung«, wie sie der gewöhnliche Mensch unter normalen Umständen sehr gut von einer bloß relativen zu unterscheiden versteht (Beispiel: selbst, mit Anstrengung, sich fortbewegen, oder: sich, bloß vermeintlich, z. B. mit der Brücke, auf der man steht, stromaufwärts bewegen), im Gegensatz zu der damit scheinbar unvereinbaren Lehre der Physik von der bloßen Relativität aller Bewegung gezeigt, daß der Physiker in der Tat immer nur relative Bewegungen (d. h. Entfernungsveränderungen) kennt, d. h. mißt und berücksichtigt: daß er aber gerade deswegen auch hier wieder gar nicht in der Lage ist, über die Möglichkeit einer »absoluten« (Lage oder) Bewegung irgend etwas positiv oder negativ auszusagen: gäbe es eine solche, so würde er sie doch nur durch relative Messungen (d. h. als solche überhaupt nicht) fassen und in seinem System verwerten können. Auch die Frage, ob die Erde oder die Sonne oder beide sich wirklich (d. h. absolut) bewegen, ist deshalb eine für ihn eigentlich gänzlich unerreichbare und gleichgültige. Denn auch die Tatsache, daß er bei der einen Annahme zu einfacheren Rechenoperationen und Verhältnissen kommt, als bei der andern, ist für die »wirkliche Natur« selbst ja doch ganz vollkommen gleichgültig. In der Tat ist dies auch immer wieder gelegentlich bemerkt worden; aber niemand zieht hieraus die daraus sich ergebenden grundsätzlichen Folgerungen des Unterschieds von physikalischer Betrachtung und »Wirklichkeit«, wie wir es hier versuchen.

Ganz ähnlich ist es übrigens bei der innerhalb der Einsteinschen Relativitätstheorie auftretenden Frage nach der Möglichkeit einer Feststellung absoluter Gleichzeitigkeit. Das Problem entfällt für die Physik vollkommen, wenn man einsieht, daß die physikalische »Zeit« immer nur gemessene (»Uhr«-) Zeit ist, und es also immer nur mit Zeitdauern zu tun hat (die selbst wieder bekanntlich nur an zugeordnet gedachten Bewegungsstrecken, also an räumlichen Größen, gemessen und verglichen werden können, worauf wir nachher noch zu sprechen kommen). Eine »absolute Gleichzeitigkeit« im Sinne der gleichen »Zeit-

lage« kommt für die Physik also überhaupt nicht zur Erfassung, und ist für sie auch ganz gleichgültig. Gleichzeitigkeit ist für sie m. a. W. in Wahrheit immer nur noch Zeit- (dauer und also Zeitstrecken-) Gleichheit, also etwas anderes. Und wenn zunächst zur sicheren Feststellung dieser Zeit- (dauer) Gleichheit doch auch wieder aufs Neue die Feststellung der absoluten Gleichzeitigkeit (Zeitlage) der verglichenen (auf ihre Zeitgleichheit verglichenen) Zeitdauern (etwa ihres gleichzeitigen Anfangs und Endes), auch für die physikalische Messung, noch notwendige Voraussetzung zu sein scheint, so wird nachher gezeigt werden, wie die Physik in Wahrheit, gerade wegen dieser für sie gar nicht erreichbaren absoluten Gleichzeitigkeit (Zeitlage), zu anderen Kriterien dafür greifen muß, ob für sie wirklich eine empirisch gemessene Zeitgröße (Zeitdauer), also etwa eine Sekunde, als »gleich groß« angesehen und rechnerisch verwertet werden darf oder nicht. Die Einsteinsche Theorie der Relativität »der Zeit« (sollte heißen: der gemessenen, physikalischen Zeit s. u.) verneint bekanntlich gerade diese früher bejahte Annahme, daß empirisch als gleich gemessene Zeiten unter allen Umständen den gleichen physikalischen Größenwert haben, und behauptet, daß dieser vielmehr jeweils nur durch gewisse Transformationen des empirischen Wertes festgestellt werden kann, die bekanntlich gesetzmäßig von dem Bewegungszustande des Systems abhängig sein sollen, in dem jeweils gemessen wird. Wir werden darauf noch zurückkommen müssen.

In meinem größeren Werke habe ich die weiteren ungeahnten Folgerungen ausführlich aufgezeigt, die sich aus der bloßen Relativität[1]) aller physikalischen Bewegungs-, Räumlichkeits- und Zeitmessungen und der Tatsache, daß es für die Physik überhaupt nur noch gemessene Bewegung, gemessenen Raum, gemessene Zeit gibt und geben kann, zwangsläufig ableiten lassen. Alles, was der Physiker (insbesondere hinsichtlich Raum und Zeit) heute an oft dem vorwissenschaftlichen Weltbild scheinbar so ganz entgegengesetzten Ergebnissen erarbeitet hat, bezieht sich in diesem Sinne überhaupt nicht, wie es dem Wortlaut nach scheint, direkt auf das, was im Sinne des vorwissenschaftlichen Weltbildes »Raum« und »Zeit« usw. heißt, sondern unmittelbar nur auf die (natürlich stets relativen) Maßeinheiten und Maßbegriffe, mit denen der Physiker diese in Wahrheit ganz anderen, reicheren, qualitativ bestimmten Größen, oft sogar nur sehr indirekt, erfaßt und, in seinem Sinne, allein erfassen kann.

[1]) Sie ist NB! mit der soeben zuletzt besprochenen, weitergehenden »Relativität« der Zeit nicht zu verwechseln, obwohl diese letztere selbstverständlich auch diese bloße Messungs-Relativität voraussetzt und einschließt!

Die Art und Weise, wie sich gerade die Grundbegriffe der Physik, wie Raum, Zeit, Bewegung, aber auch Materie usw., auf die gleichnamigen des vorwissenschaftlichen Weltbildes beziehen, ist freilich, wie ich in jenem Werke ausführlich gezeigt habe, genauer besehen eine noch viel kompliziertere und indirektere, als es nach dem Bisherigen erscheint. Ich kann dies komplizierte Verhältnis an dieser Stelle nur in gröbsten Zügen andeuten. Es besteht vor allem darin, daß solche Begriffe wie Raum, Zeit, Materie, Bewegung im Sinne des Physikers heute überhaupt keine isolierten direkten Entsprechungen im Weltbilde des vorwissenschaftlichen Menschen mehr haben, wie es der auch vorwissenschaftliche Sprachgebrauch dieser Begriffe, der zunächst eine solche isolierte Bedeutung besitzt, leicht suggeriert. Sie sind physikalisch-rechnerisch vielmehr in eine ganz unlösbare Verbindung untereinander gebracht, so daß sie sozusagen nur noch unselbständige Faktoren bei der rechnerischen Erfassung eines Gesamtphänomens darstellen. Es ist dies, wie ich kurz noch andeuten möchte, das Gesamtphänomen der sog. »Energie«, und zwar schließlich immer der »mechanischen (kinetischen) Energie«, d. h. es handelt sich dabei um den »Energiewert« eines mit bestimmter Geschwindigkeit sich bewegenden (d. h. rechnerisch: bestimmte Raumstrecken in einer bestimmten Zeiteinheit durchlaufenden) materiellen Körpers — vorwissenschaftlich gesprochen; wobei nun aber physikalisch alle diese genannten einzelnen Faktoren wieder mehr oder weniger indirekt, wie wir zum Teil schon sahen, rechnerisch erfaßbar gemacht sind, und wobei diese, wie nun hier noch gezeigt werden soll, außerdem überhaupt nur noch nach ihrem relativen Beitrag zur Größe (zum rechnerischen Wert) dieses Gesamtphänomens (»kinetische Energie«) gewertet werden und für den Physiker Bedeutung haben.

Ich beginne dabei, aus nachher gleich einzusehenden Gründen, bei dem vorwissenschaftlichen Begriff der »Kraft«, des »Dynamischen« im Allgemeinen, von dem vorwissenschaftlich die weiteren Begriffe: Kausalität (Kraftwirkung), Energie (Kraftaufwand) usw. offenbar nur Spezialfälle sind. Es läßt sich auch hier wieder leicht zeigen, daß, auch bei Fortgebrauch solcher vorwissenschaftlicher Namen, die moderne Physik in Wahrheit alles in diesem wirklichen und ursprünglichen Sinne »Dynamische« vollkommen ausgeschaltet hat. Seit Galileis Wort, daß die neue Physik nicht mehr nach dem »Warum« (eben im Sinne der Frage nach irgendwelchen sozusagen dahinterstehenden Kräften) frage, sondern nur noch nach dem gesetzmäßigen »Wie« der (Bewegungs-) Erscheinungen, bis auf Machs Wort von dem »Animismus« der Kausalitätsvorstellung

ist diese Elimination des eigentlich Dynamischen in der Physik, teils ebenso bewußt, teils weniger bewußt, tatsächlich jedenfalls zweifellos grundsätzlich geschehen. Auch was man heute noch z. B. »Kausalbeziehung« nennen mag, ist in Wahrheit nichts anderes mehr, als funktionelle (gesetzmäßige) Beziehung zweier Größenveränderungen; und alle Rede von »Kräften« (auch in der Mechanik) hat es lediglich noch mit dem Daß gesetzmäßiger Beziehungen von Bewegungen zu tun, also vorwissenschaftlich gesprochen: nur noch mit den »Erscheinungen« und »Wirkungen« von etwaigen »Kräften«, in keiner Weise aber mehr mit diesen selbst. Um es übertrieben auszudrücken: selbst wenn »die Welt voll Teufel wär'«, würde die Physik in ihren Betrachtungen über die Wirksamkeit oder Nichtwirksamkeit solcher diabolischer Kräfte nicht das geringste aussagen können, da sie sich rein auf die durch diese ausgelösten materiellen Wirkungen beschränken würde und müßte; so wie z. B. auch von einem Orchesterkonzert für die Physik nur alles, was daran gesetzmäßige »physikalische« Prozesse (mechanischer, akustischer, chemischer, elektrischer Art usw.) sind, in Betracht kommt und überhaupt vorhanden ist. Aus demselben Grunde kann auch etwa eine »Willenskraft« dem Physiker nie begegnen, sondern nur, vorwissenschaftlich gesprochen: deren Bewegungswirkungen, weshalb vollends irgendwelcher Beitrag der Physik zur Frage der »Freiheit« oder »Nichtfreiheit« eines solchen Willens nicht, weder positiv noch negativ, erwartet werden kann. Es geht uns hiebei, wohlgemerkt, nicht um irgendwelche Diskussion der mit dem Begriff der »Kraft« und des »Dynamischen« überhaupt verbundenen Schwierigkeiten, sondern nur um die Feststellung der Tatsache, daß, selbst wenn es so etwas gibt oder gäbe, die moderne physikalische Betrachtung nichts davon merken oder darüber »beweisen« könnte; sowenig wie oben von der wirklichen Farbe. Wie die physikalische Optik auch für einen Blindgeborenen ebenso verständlich ist, so die Physik überhaupt für einen, der von irgendwelchen »Kräften« nie etwas erlebt hätte.

Dieser grundsätzlichen »Kraft-losigkeit« der modernen Physik scheint es nun aber vor allem zu widersprechen, daß dieselbe ja doch in gewisser Beziehung geradezu als Wissenschaft von den verschiedenen Arten von »Energie« und ihren Umsetzungen bezeichnet werden könnte und auch bezeichnet worden ist (vgl. Ostwald u. a.). Die genauere Betrachtung dessen, was »Energie« für den heutigen Physiker heißt, zeigt jedoch sofort, daß dem auch hier nicht so ist, und daß auch dieser moderne Energiebegriff in Wahrheit alles »Dynamische«, was ihm vorwissenschaftlich zweifellos anhängt, vollkommen abgestreift und eliminiert hat; sowenig dies oft klar zum Bewußtsein kommt. Betrachten wir zunächst den

Begriff der »kinetischen Energie«, der »mechanischen Arbeit[sleistung]«, auf welchen ja schließlich auch alle zunächst vorliegenden anderen Energiearten bekanntlich irgendwie rechnerisch zurückgeführt werden (nach dem »Gesetz von der Erhaltung der [d. h. des Quantums der mechanischen] Energie«). Die Formel für das physikalische Maß der »mechanischen Energie« (schließlich immer, vorwissenschaftlich gesprochen, zunächst: der Bewegung eines materiellen Körpers) zeigt auch hier wieder sofort, daß dabei in Wahrheit (wie die Gleichsetzung von kinetischer Energie und Arbeit[sl e i s t u n g] ja schon zeigt!) nur noch von der Größe der Arbeitsl e i s t u n g und den gesetzmäßigen Beziehungen der (Veränderung) solcher verschiedener Größen die Rede ist; also wirklich nur noch von den »Erscheinungen« und »Wirkungen« jener etwa vorhandenen Kräfte und Kraftarten, von denen der vorwissenschaftliche Mensch selbstverständlich, der Physiker aber auch hier nur noch per nefas und wiederum in einer Art atavistischem »Animismus« redet: in Wahrheit kommt für den Physiker stets nur noch die L e i s t u n g , in keiner Weise »die Kraft selbst« mehr in Betracht. Wir können hier nicht im einzelnen analysieren, wie diese mechanische Arbeitsleistung, diese in der Bewegung eines materiellen Körpers sich auswirkende Kraft (vorwissenschaftlich gesprochen) näher gemessen wird. Die physikalische Formel (z. B. $\frac{mv^2)}{2}$ zeigt, daß dies irgendwie durch die Messung der Teilfaktoren m, s und t geschieht (v o r w i s s e n s c h a f t l i c h gesprochen: von Materie des bewegten Körpers, von Raumstrecke und Zeit [zusammen: Geschwindigkeit] der Bewegung desselben); Faktoren, von deren Messung bzw. deren — ganz anderem! — p h y s i k a l i s c h e m Begriff im Einzelnen sofort noch die Rede sein wird. Diese Komplikation ändert aber daran offenbar nichts, daß es sich dabei wirklich nur um zahlenmäßige Ausdrücke für die W i r k u n g s g r ö ß e von Körperbewegungen handelt, während etwa dahinterstehende »Kraftarten« (»Energiearten«) im vorwissenschaftlichen Sinne gar keine Rolle mehr dabei spielen. Die Physik könnte ganz ebensogut (oder deutlicher) auch hier wieder bloß von dem gesetzmäßigen Wie der Veränderung solcher Leistungswerte sprechen, statt noch von besonderen Energiearten und deren Auswirkungen und Leistungen. Schon die Tatsache, daß s ä m t l i c h e physikalischen »Energiearten« durch ihr »mechanisches Arbeitsäquivalent« allein gemessen werden können (wofür das Gesetz von der Erhaltung der Energie der Ausdruck und die Voraussetzung ist), zeigt die weite Entfernung dieser nur noch q u a n t i t a t i v e n Erfassung der Physik von der wirklichen q u a l i t a t i v e n Verschiedenheit der »Energiearten« des v o r w i s s e n s c h a f t l i c h e n Weltbildes, trotz aller selbstverständlichen Bezogenheit auf sie.

Darüber hinaus ist es aber für uns sehr wichtig, daß in diesem physikalischen Begriff der »Energie« (des Energiewertes), wie wir schon sahen, und zur Möglichkeit seiner Bildung und Messung alle jene Begriffe als Faktoren eine Rolle spielen, die wir vorwissenschaftlich »Raum«, »Zeit« (und, als durchlaufener Raum in einer Zeiteinheit, Geschwindigkeit) und »Materie« nennen. Ja wir würden in der Tat nun besser umgekehrt sagen: alle diese zunächst für den vorwissenschaftlichen Menschen selbständigen Faktoren: »Raum«, »Zeit« und »Materie« spielten für den Physiker schließlich überhaupt nur noch eine Rolle und kommen nur noch in Betracht als Faktoren zur Errechnung solcher Energiewerte. Damit aber ist mit ihnen wieder ebendasselbe, schon oben Angekündigte, geschehen, wie mit den sekundären Sinnesqualitäten, den Kräften usw.: sie kommen für den Physiker nur noch in Betracht, sofern sie ... Faktoren eines solchen Energiewertes im angegebenen Sinne sind. Für das Ideal der Physik, das schließlich darauf hinausläuft, jedem Punkt des Raums in jedem Zeitpunkt einen bestimmten Energiewert gesetzmäßig zuzuordnen, d. h. alles in der Natur als gesetzmäßige Energiewertveränderungen darzustellen, »reduziert« sich die ganze Wirklichkeit »der Natur« auf einen solchen energieerfüllten und gesetzmäßig seine Energiewertverteilung ändernden »Raum«. Das ist übrigens auch allein der Sinn, wenn z. B. »an Stelle« des vorwissenschaftliehen »Raumes mit, an seinen verschiedenen Punkten, durch die Konstellation aller in ihm bewegten Körper, verschieden starken Gravitationseinwirkungen« von einem »Gravitationsraum mit verschiedenem Gefäll« geredet und dieser wieder, da, vorwissenschaftlich gesprochen, »jeder in ihm bewegte Körper so, an verschiedenen Stellen desselben, verschiedenen Energiewert erhält«, als ein »nicht homogener« und, mit einem weiteren Bilde, als ein »gekrümmter Raum« bezeichnet wird, dessen »Krümmung« eben durch das Gesetz dieser Veränderung des Energiewertes von Punkt zu Punkt dargestellt wird, so wie — um im Bilde zu bleiben — ein in einem nichthomogenen Raum sich bewegender Körper an seinen verschieden Punkten in verschiedener Weise zusammengedrückt, »deformiert«, »zerknittert« usw. würde. In Wahrheit ist »der Raum« so zu einem bloßen »Zahl- und Werte-Raum« geworden, d. h. eine bloße geordnete Mannigfaltigkeit von Zahlwerten. Auch was nach vorwissenschaftlichem Sprachgebrauch als »bewegte Materie« »im Raum« vorhanden ist, wird nur noch nach diesem ihrem wechselnden Energiewert in Betracht gezogen. Die Materie »ist« für den Physiker in diesem Sinne »nur noch Energie«, womit sie, nach der früher besprochenen Elimination ihrer Qualitäten bzw. deren Reduktion auf (zugeordnete) Bewegungen, sozusagen eigentlich erst wieder einen

»Inhalt« bekommt. Genauer gesagt, gibt es also den Begriff der »Materie« oder einen Begriff der ihr direkt entspräche, in der Physik so überhaupt nicht mehr. Auch der Begriff der »Masse« bezeichnet ja bekanntlich nur noch einen der Faktoren, der zur Errechnung des Energiewertes eines bewegten Körpers sich neben dessen Geschwindigkeit und Volum als notwendig erweist; aber es geht nicht an, Materie und Masse in ein näheres, direktes Verhältnis zu setzen. »Masse« ist sozusagen nur noch der »Faktor« an einem bewegten Körper, nach welchem sich der Energiewert zweier sonst nach Größe (Volum, Gestalt) und Geschwindigkeit gleicher Körper (z. B. Kugeln) immer noch unterscheiden kann. Nichts weiter. Über irgendwelche andere »Beschaffenheit«, als die dieses Beitrags zum mechanischen Energiewert eines bewegten Körpers, sagt auch das »m« nicht das geringste mehr aus. Alle Körper unterscheiden sich für den Physiker so schließlich nur noch nach ihrem Energiewert, genau wie sich z. B. für einen Volkswirtschaftler alle verschiedenen Gegenstände nur noch nach ihrem Wirtschaftswert (Preis) unterscheiden. Aus solcher Verschiedenwertigkeit der verschiedenen Dinge irgend etwas auf ihre »wirkliche« Konstitution und sonstige Verschiedenheit schließen zu wollen, wäre in beiden Fällen ganz gleich abwegig. Trotzdem ist der Physiker ständig in Gefahr, in diesem Sinne »Ding« und Energiewert gleichzusetzen.

Dasselbe, wie hier für die vorwissenschaftliche »Materie«, aber gilt, wie man nun vollends erst ganz verstehen wird, auch für die beiden anderen Faktoren Raum und Zeit (bzw. Geschwindigkeit). Auch sie kommen für den Physiker wirklich nur noch als Faktoren zur Errechnung jenes Energiewertes (der Bewegung eines Körpers) in Betracht, und sind in demselben Sinne nur noch reine Rechenpfennige für sie und ihnen nur noch sehr indirekt zugeordnet. War Zeitdauer und Zeit(dauer) unterschied, wie wir oben schon sahen, für den Physiker schon an sich nur durch eine recht indirekte Zuordnung meßbarer räumlicher Entfernungsunterschiede zu dem, was eigentlich Zeit heißt, faßbar gewesen (die Zeit nur noch Uhrzeit), so würde eine nähere Betrachtung nun weiter zeigen können, wie schon die oben als notwendig bezeichnete Entscheidung darüber, ob zwei gemessene Zeiten (Zeitdauern) physikalisch wirklich »gleich sind«, d. h. in den Berechnungen der Physik wirklich gleichgesetzt werden dürfen (und für jede empirisch gemessene Raumstrecke gilt dies natürlich genau analog), letzten Endes für die Physik immer darauf hinauslaufen muß und nur darauf hinauslaufen kann, festzustellen, ob sie denselben Beitrag als Teilfaktoren zur Errechnung des Energiewertes der Bewegung eines Körpers im früheren Sinn leisten oder nicht. Die letztere Behauptung

ist auch, wie wir schon oben sahen, der wahre Sinn der Einsteinschen »Relativität« der Zeit (besser also: des Zeitmaßes) und der Grund aller nach ihr notwendig werdenden »Transformationen« (Umrechnungen) gewesen.

Daß auch der Begriff der räumlichen Größe für den Physiker eine ganz parallele Wandlung durchmacht, soll hier nicht weiter gezeigt werden. Wir sahen schon, daß »der Raum« für den Physiker letzten Endes überhaupt nur noch der Inbegriff der nach vorwissenschaftlichem Sprachgebrauch »in ihm« vorhandenen Energiewerte und Energiewertveränderungen ist. Die bloß bildlichen Redewendungen von »gekrümmten«, »inhomogenen« Räumen haben wir oben schon erläutert; aber auch die berühmte »Mehrdimensionalität« »nichteuklidischer Räume« (genau wie im Grunde übrigens auch schon die ebenfalls nur rechnerisch begründete »Dreidimensionalität« »des Raums«) bedeutet nur noch, daß drei oder mehr als drei unabhängige Zahlwerte zur rechnerischen Bewältigung gewisser physikalischer Vorgänge notwendig sind. Mit dem ursprünglichen Sinne einer »Raumdimension«, als Richtungs- und Abschreitungsmöglichkeit des Raums von einem bestimmten Punkte aus (deren es vorwissenschaftlich und nichtrechnerisch in Wahrheit immer unendliche gibt), hat diese Dimensionalität im rein rechnerischen Sinne nichts mehr zu tun (vgl. die »Zeit als vierte Raumdimension!«). — Ebenso aber ist über die Messung einzelner räumlicher Bestimmtheiten (die sich hier auch bei den anderen, vorwissenschaftlich außer und neben der »Größe« vorhandenen räumlichen Qualitäten der »Lage« oder der »Gestalt« rechnerisch immer schließlich auf bloße Strecken- [»Größen«-] Messungen reduziert) und von der in ihr liegenden Grundschwierigkeit der Feststellung wirklich gleicher, d. h. rechnerisch gleichwertiger räumlicher Strecken schon oben gesprochen worden (analog zu der der Zeitdauer), so daß wir uns hier damit begnügen können.

Überhaupt ist es ja unmöglich, alle solche »Transformationen« des vorwissenschaftlichen Weltbildes und seiner Grundbegriffe ins Rechnerisch-Physikalische im einzelnen hier wirklich ganz verständlich zu machen. Ich muß dafür auf mein größeres Werk verweisen. Wichtig ist mir hier ja nur die Feststellung, daß nach meinem Nachweis sämtliche, auch die hybridesten Bildungen der modernen Physik, sich, wie ich glaube, restlos aus solchen bloßen Umformungen und Transformationen des vorwissenschaftlichen Weltbildes verstehen und erklären lassen. Indem sie auf diese Weise immer irgendwie, wenn auch noch so indirekt und entfernt, auf dies ursprüngliche vorwissenschaftliche Weltbild bezogen bleiben, ist damit dann aber zugleich ohne weiteres auch erwiesen, daß sie

sich niemals in unvereinbarem Widerspruch mit diesem letzteren befinden oder je in einen solchen geraten können, soweit sie sich auch, in weiterer immanenter Entwicklung und immer indirekteren Zuordnungen, von diesem äußerlich entfernen mögen.

4.

Wenn so auch die sublimsten Weltformeln der modernen Physik in keiner Weise etwas gegen die Möglichkeit besagen können, die alte Auffassung der Natur als einer gesetzmäßig in Raum und Zeit bewegten Unendlichkeit strahlender, tönender usw. Körper beizubehalten (die daneben ruhig aus allen jenen unendlich kleinen Elementen bestehen können, von denen die Physik mit wechselndem Namen redet; und wobei von jenen letzteren wieder alles gelten kann, was über Energiewert, Energieverteilung, Energiewechsel usw. hinsichtlich ihrer festgestellt wird, wenn nur alles oben über das Verhältnis dieser Energiewerte zu den vorwissenschaftlichen Begriffen von Raum, Zeit und Materie Gesagte beachtet wird!); und wenn es weiter feststeht, daß die moderne Physik uns zwar viele neue Naturvorgänge oder alte nach neuen Beziehungen und Verhältnissen zu anderen erschlossen hat, daß aber keine dieser Neuentdeckungen irgendwie grundsätzlich die alte Naturauffassung aufzuheben vermochte (selbst die »materielosesten« Strahlungsvorgänge usw. lassen sich, recht verstanden, sehr wohl in sie einbauen, und auch die [Energie-] Quantentheorie etwa ist einer solchen Deutung sehr wohl fähig), so ist damit auch die Möglichkeit einer realen und objektiven, aber von der Physik nicht erfaßbaren Seite der Natur und Welt erwiesen; ja, wie ich schon früher sagte, wie ich glaube, nicht bloß ihre Möglichkeit, sondern ihre übergroße Wahrscheinlichkeit.

Damit aber können wir auch an die zweite oben gestellte Frage herantreten: nach der Möglichkeit einer klaren und wirklichen Erkenntnis auch dieser andern Seiten, d. h. auch außerhalb des Bereichs der modernen Physik. Daß freilich die Natur der Physik nicht anders erkannt werden kann, als eben auf dem Wege ihrer eigenen Methoden, ist selbstverständlich, ja im Grunde eine Tautologie; denn die Seite der Natur, die die Physik mit ihren Methoden (allein) erfaßt, ist ja eben nichts anderes als die vorwissenschaftliche Natur selbst, sofern sie gerade so erkannt werden kann. Aber die Frage ist, ob nicht die Natur des vorwissenschaftlichen Menschen und insbesondere gerade auch das, was sie mehr und anders als jene Natur der Physik zeigt, doch auch — dann aber freilich notwendig mit anderen Methoden! — erkannt werden könne. Die Möglichkeit und Unangreifbarkeit dieser Fragestellung haben wir mit

unserer Beantwortung jener ersten Frage klar erwiesen. Es geht also nicht mehr an, a priori einfach — und darauf käme es ja hinaus — den Begriff des Erkennens dogmatisch nur auf die besondere Art des physikalischen Erkennens einzuschränken. Ich habe schon oben ausgesprochen, daß eine solche Einengung nicht nur logische und sprachliche Bedenken hat, sondern auch, namentlich angesichts der vielen beachtlichen ernsten Bemühungen um andere Methoden auf anderen Gebieten, wie gleich noch zu zeigen sein wird, nicht mehr angeht. Mit Recht hat man neuerdings, vor allem in der Psychologie und in den Geisteswissenschaften, aber auch schon in der organischen Naturwissenschaft, auch andere Erkenntnisarten (»Verstehen«, »Morphologie« usw.) als gleichberechtigt zugelassen. Man kann es also zwar wohl verstehen, wenn zunächst die großen Erfolge der mathematischen oder der mechanisch-kausal-atomistisch-gesetzmäßigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisweisen den Wunsch erweckten, sie auch auf andere Gebiete zu übertragen. Aber es blieb dabei in Wahrheit trotz allem bei bloßen Äußerlichkeiten; d. h. in den meisten Fällen konnten damit in Wahrheit doch eben auch wieder nur materielle Naturprozesse erfaßt werden, zu denen die angeblichen (psychischen usw.) eigentlichen Gegenstände nur sekundär in funktionell-gesetzlichen Zuordnungsbeziehungen standen. Darum mußten jene anderen, in Wahrheit gar nicht wirklich erfaßten Gegenstandsgebiete doch immer mehr auf die Dauer notwendig wieder ihre eigenen adäquaten Methoden verlangen und entwickeln.

Wir nennen als Beispiel auch hier wieder etwa Goethes Bestrebungen zur Farbenlehre. Wie in seiner »Metamorphose« der Pflanzen und der Tiere schwebte ihm auch gegenüber den Farben eine Erkenntnisweise vor, die wirklich die qualitativen Bestimmtheiten und Beziehungen der jeweiligen Gegenstandsphänomene zu erfassen vermag, statt nur auf recht indirekte Weise mathematische Beziehungen, ähnlich der Physik, allein zu beachten, ja oft erst solche künstlich herbeizuziehen. Über Einzelheiten ist hier nicht zu streiten. Aber soviel steht fest, daß gerade die Gegenwart auch sonst für die Notwendigkeit und auch die Möglichkeiten eines solchen Erfassens und Erkennens dieser anderen Gebiete der Wirklichkeit, in einem ihnen selbst und direkt gerechter werdenden Sinne, wieder mehr Verständnis bekommen hat und sich erneut eifrig an diese Aufgaben macht (vgl. namentlich das »Verstehen« Diltheys in der Psychologie und in der ganzen »Hermeneutik« auf dem Gebiet des geistigen Sinnes!). So besteht der Vorwurf Jordans, daß es sich dabei notwendig um einen Mangel an Strenge des Erkennens handle, offenbar nicht mehr zurecht. Denn wie sollte man die, auf Grund der Einsicht in die Begrenztheit des Anwendungs-

gebiets einer bestimmten Methode, wie der physikalischen, erwachsene Absicht, für andere Gebiete andere, diesen angemessene und auf ihrem Gebiet sicherlich ebenso strenge und klare Methoden und Begriffsbildungen zu finden, a priori verwerfen und diskreditieren können? Ebensowenig besteht aber der andere Vorwurf zu Recht, daß man damit bloß »subjektiven Bedürfnissen« die Herrschaft über sich einräume. Denn wie sollte das Streben nach der Erfassung jener anderen, keineswegs weniger objektiven und realen Seiten und Gebiete der Wirklichkeit »subjektiver« sein, als das der Naturerkenntnis der Physik? Man wird vielmehr umgekehrt eher dort das größere »Opfer« sehen müssen, wo wahre Selbstbescheidung, und dort mehr »klare Objektivität«, wo die Unterschiede der Wirklichkeit mehr gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen.

Eher könnte, wie hier nicht verschwiegen werden soll, die Frage aufgeworfen werden und ist auch tatsächlich schon manchmal aufgeworfen worden, ob es sich denn bei dem sog. »Erkennen« der Physik überhaupt wirklich in erster Linie und überall um ein wirkliches Erkennen, und nicht vielmehr, mindestens zum Teil, eher und an erster Stelle mehr um ein »Überlisten« der Natur zum Zweck ihres technischen Beherrschens handle, das an sich recht wenig wirkliches »Erkennen« bringe. Hieran scheint mir soviel richtig zu sein, daß, wie schon Galileis Wort andeutete, dieses »physikalische Erkennen« insofern in der Tat einen Verzicht auf »Erkennen« bedeutet, als es an Stelle des dem vorwissenschaftlichen Menschen vorschwebenden »tieferen« Verstehenwollens (z. B. »aus Kräften« usw.) jenes bloße »Erklären« des einzelnen aus irgendwelchen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten desselben (also als deren Spezialfall) setzt; wobei es diese Gesetzmäßigkeiten offenbar ebenso »unerklärt« läßt, wie das Vorhandensein einer Natur überhaupt. Wir »verstehen« so in der Tat die physikalische Natur niemals so tief und unmittelbar, wie wir etwa auf psychischem Gebiete etwas (aus einer »Absicht« usw. heraus) »verstehen« können. Auch ist es sicher richtig, daß dies gesetzmäßige und vor allem dies quantitativ-messende, mathematische Erfassen der Natur von Anfang an doch wohl in erster Linie um seiner praktischen Konsequenzen der Beherrschbarkeit derselben so besonders bevorzugt wurde. Trotzdem aber möchte ich dieser Art von Erkenntnis den Namen eines (freilich nur eines!) Typs wirklichen Erkennens, Erklärens und sogar Verstehens nicht absprechen. Nur sollten diese Gedanken als Warnungstafel doch wenigstens einem übertriebenen physikalischen Erkenntnisdünkel entgegengestellt werden.

5.

Namentlich gegenüber gewissen besonders künstlichen und dem herkömmlichen Vorstellen und Denken besonders entgegenlaufenden modernsten Fortbildungen und Hilfskonstruktionen der Physik kann man sich dieses Eindrucks besonders wenig erwehren, als sei hier kaum mehr von einem »Erkennen« die Rede, sondern als handle es sich hier wirklich nur mehr noch um Weiterbildungen und Kunstgriffe zu noch weiterer praktischer Anwendung dieses für eine Beherrschung der Natur einmal eingeschlagenen so fruchtbaren Weges.

In diesem und nur in diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn ich in dem genannten Aufsatz einmal schrieb, daß auch der moderne Physiker »sich oft selbst heute in seinem Hause nicht mehr ganz wohl fühlte« — eine Bemerkung, die Pasqual Jordan zu der bezeichnenden Gegenbemerkung veranlaßte, das sei nicht richtig; der moderne Physiker habe vielmehr auch gegenüber jenen extremsten Fortbildungen den deutlichen Eindruck, ja die Gewißheit einer vollkommen folgerichtigen und zwanglosen Weiterentwicklung seiner Wissenschaft. Hierzu ist offenbar zu bemerken, daß sich nach dem Gesagten und nach meiner Erfahrung dieses beides (immanente Konsequenz und Unbehagen) keineswegs widerspricht. Ich schrieb jene Bemerkung damals unter dem frischen Eindruck einer Diskussion nieder, die im physikalischen Institut in Tübingen zwischen namhaften Physikern (Sommerfeld, Gerlach u. a.) kurz vorher stattgefunden hatte und in der das eigene Unbehagen derselben gegen diese freilich als notwendig empfundenen Weiterungen der modernen Physik (etwa gewissen Weiterbildungen und Folgerungen Heißenbergs) merklich zum Ausdruck gekommen war. Mir schien dies Unbehagen, trotz der Einsicht in die Notwendigkeit, vielmehr eben daher zu rühren, daß in diesen Fortbildungen für manche Physiker nun erst ganz und besonders deutlich geworden ist, was sie früher übersahen: wie weit in der Tat dieses Begriffssystem der modernen Physik eine »Abstraktion« und außerdem zum Teil einen oft sehr weitgehend indirekten und künstlichen Zuordnungskunstgriff im früher angegebenen Sinne bedeutet und wie weit es sich damit in der Tat vom gewöhnlichen Weltbild entfernt hat. Wozu noch jene für die meisten Physiker ja scheinbar fast unvermeidliche falsche Interpretation kommt, als sei hiedurch z. B. die »Realität« eines mehrdimensionalen Raumes oder die »Relativität« der Zeit im gewöhnlichen Sinn dieser Begriffe (Raum und Zeit) oder auch nur die »bloße Subjektivität« der Sinnesqualitäten wirklich »bewiesen«. Daß diese Fortbildungen möglich und konsequent, ja, gerade bei einer konsequenten Weiterbildung der einmal eingeschlagenen Begriffsbildung und Erkenntnisweise, zur wirk-

lichen Anwendbarkeit auch auf neue Gebiete der Natur sogar notwendig waren, habe ich selbst (z. B. gegenüber dem wahren Sinn der Einsteinschen Relativitätstheorie), schon in meinem größeren Werk ausführlich behauptet und begründet.

Man gestatte mir ein etwas banales Gleichnis: wenn jemand ein Haus baut, so kann er entweder die Fundamente gleich so legen, daß sie auch weiterhin jeder Bauabsicht genügen und alle Eigenheiten des Baugrundes hiezu in Betracht ziehen. Er kann aber auch die Fundamente so legen (und sogar vielleicht zunächst legen müssen), daß sich in einem späteren Stadium des Baus (besonders bei neuen Aufgaben) Hilfskonstruktionen als notwendig erweisen, um Unebenheiten bzw. Störungen des Gleichgewichts, die durch die Lage der Fundamente verursacht sind, nachträglich noch auszugleichen. Es ist sogar möglich, daß solche Weiterbildungen und Zusatzbauten beim Weiterbau immer wieder und in immer komplizierterer Weise nötig werden und zur Ausführung kommen. Ja, man wird mit Recht unter Umständen vor der Genialität solcher Hilfskonstruktionen staunend stillstehen können und sie sogar für viel geistreicher halten und als eine höhere technische Leistung anerkennen müssen, als diejenige gewesen wäre, welche bei einer normalen und von Anfang an anderen Bauweise aufzuwenden gewesen wäre.

Der Vergleichspunkt mit unserem gegenwärtigen Problem liegt für mich bei diesem Bilde nun nicht etwa darin, daß die Physik eben anders hätte anfangen sollen (das mag sie zumindest mit sich selbst ausmachen und der Philosoph will ihr hier nichts dreinreden!) und daß sie dann diese komplizierten und erstaunlichen Hilfskonstruktionen und Begriffsbildungen hätte vermeiden können. Für mich liegt der Vergleichspunkt vielmehr darin, daß die Physik, wenn sie schlechthin mit ihrer gesetzmäßig-mathematischen Methode nur auf ein wirkliches Erkennen der Natur von diesem Typus, genauer: auf ein Erkennen der wirklichen Natur, wie sie uns gegeben ist, ausgegangen wäre und sich damit hätte begnügen wollen, in ihrem Aufbau und Ausbau nicht bis zu jenen letzten Konstruktionen, und überhaupt nicht zu solchen Abstraktionen und namentlich zu solchen oft sehr indirekten und komplizierten Zuordnungen, fortgegangen wäre; sondern daß diese nur dadurch notwendig geworden sind, daß auch diejenigen Seiten und Teile der Natur (als des Bodens ihres Baus), die diesem Erkenntnistyp nicht direkt zugänglich waren und auf denen er also zunächst nicht aufbaute, durch alle jene Hilfskonstruktionen doch indirekt und nachträglich noch zugänglich gemacht und dadurch in demselben Maße beherrschbar werden sollten, wie es gerade diesem quantitativ-gesetzmäßigen Typus möglich ist. Mehr im Bilde gesprochen: weil der

Bau der Physik zunächst nur auf bestimmte Seiten und Teile ihres Baugrundes gegründet und abgestellt war, die sich diesem Bauzweck zugänglich erwiesen, auf andere aber nicht, mußte, bei verändertem und erweitertem Bauzweck (einer Ausdehnung desselben über den ganzen Baugrund, d. h. indem der Bau weitergführt wurde, als gründete er doch auf dem ganzen Terrain), um trotzdem die Balance zu halten, mit Hilfskonstruktionen geholfen werden[1]). Ich habe in meinem großen Werk zu zeigen versucht, wie tatsächlich z. B. die Relativierung der Zeit im oben angegebenen Sinne durch Unstimmigkeiten aus Anlaß des Michelsonschen Versuches, die Anwendung der nichteuklidischen Geometrie (wiederum in ihrer richtigen, oben gegebenen Deutung!) durch die damit zusammenhängende Erkenntnis von der Notwendigkeit, die empirisch gemessenen Werte nachträglich von Punkt zu Punkt zu transformieren, veranlaßt worden sind usw.

Gewiß ist es verständlich, wenn geniale Physiker bzw. Mathematiker geradezu eine Freude dabei empfinden, durch solche immer neue »Überlistungen« der immer neu auftretenden Schwierigkeiten Herr zu werden und den Bau weiter seinem Zwecke zu erhalten. Gleichwohl wird ein anderer immer wieder Sehnsucht nach einer weniger indirekten und dem Reichtum der Natur unmittelbarer angemessenen Art eines Erkenntnisgebäudes empfinden und in diesen Hilfskonstruktionen, je komplizierter sie werden, immer mehr ihren Mangel an eigentlichem Erkenntniswert gegenüber dieser unmittelbar gegebenen Natur einsehen und empfinden.

Vor allem aber wird der Philosoph darum mit Recht gerade gegenüber diesen kompliziertesten Folgerungen einer solchen Erkenntnisweise sich besonders standhaft weigern, in ihnen unmittelbar und isoliert irgendwie gar eine tiefere Erkenntnis, also ein tieferes Eindringen in die Natur zu sehen. Ebenso wie der unverbildete Mensch es ablehnen wird, in besonders geistreichen und ausgeklügelten volkswirtschaftlichen Preisbildungstheorien irgendwie ein Mittel zu tieferer Einsicht in die Natur der in ihrem Preis (d. h. nach ihrem Zahlwert) hiedurch erfaßten Gegenstände und Waren selbst zu sehen. Bleibt doch (s. o.) gegenüber diesen der Preis ebenso ein bloßer Rechenpfennig, wie die physikalischen Formeln (z. B. ihres Energiewertes) gegenüber den wirklichen qualitativen Verschiedenheiten der Natur.

1) Dies Bild scheint mir aus den hier vorgetragenen Gründen passender, als das an sich sehr hübsche von Joos (Tatwelt 1936, S. 146 ff.), der von dem mit immer anderen Hilfsmitteln dem Gipfel zustrebenden Physiker redet. Dies Bild scheint mir gerade den künstlichsten Hilfskonstruktionen der heutigen Physik gegenüber etwas zu einfach und gradlinig zu sein.

Man beachte hiebei wieder genau, daß mit solchen Feststellungen an dem tatsächlichen Tun und Leisten der Physik selbst nicht das Geringste geändert, sondern daß letzteres nur als Ganzes einer anderen Wertung unterworfen werden soll, als dies bei den Physikern selbst gewöhnlich der Fall ist. Man wende auch nicht ein, die mathematischen Begriffsbildungen müßten doch, wie die Bewährung derselben zeige, wirklich etwas an der Natur selbst erfassen. Dies ist auch für uns selbstverständlich und wird von uns keineswegs geleugnet. Es ist in unserer Formel voll anerkannt, daß die Physik diese Natur »wirklich erfasse, sofern sie ...« Nur ist mit ihr allerdings nicht gesagt, daß es dabei nicht auch Hilfsbegriffe und Hilfskonstruktionen (wie in allem Erkennen; man denke z. B. an $\sqrt{-1}$) sehr wohl geben könne, die nicht als isolierte irgendeinem Realen entsprechen, sondern wirklich nur Durchgangspunkte und Hilfskonstruktionen zur Erfassung desselben sind; ja, in diesem Falle, oft auch dies nicht mehr, sondern nur noch Werkzeuge zu seiner Beherrschung.

6.

Mit alldem sollte nur zu einem genaueren Durchdenken dieser Fragen erneut angeregt werden, wofür in meinem größeren Werke das Nähere zu finden ist. Auch heute noch glaube ich meine Antwort in allem Wesentlichen noch aufrecht erhalten zu dürfen und als, der Sache nach, für unwiderleglich ansehen zu sollen; nicht bloß etwa deshalb, weil sie bisher noch niemand tatsächlich widerlegt hätte, sondern aus grundsätzlichen Gründen. Ihr Hauptinhalt ist gerade die These, daß keine Physik die hier vorgetragene Lehre von der Verträglichkeit der Physik mit dem vorwissenschaftlichen Weltbild in seinen wesentlichen Zügen widerlegen könne: und daß, wenn dies der Fall ist, auch kein vernünftiger Grund zu einem Opfer dieses letzteren und zur Ablehnung der Anstrengungen vorliege, auch andere Züge desselben (als des reicheren), mit anderen Methoden, aber doch klar und streng, zu erkennen; sowohl was die weiteren Seiten und Bestimmungen der Natur selbst, als namentlich dann jene ganz anderen Gebiete der Wirklichkeit angeht, die, wie die psychische und geistige Welt, nichtmaterieller Natur sind.

Dies ist das ceterum censeo, mit welchem ich, hierin mit Fechner völlig eins, auch diesen Epilog zu meiner »Philosophie der Naturwissenschaft« schließe.

DAS GEHEIMNIS DER JAPANISCHEN KRAFT

VON

GRAF K. VON DÜRCKHEIM-MONTMARTIN.

Die Geschichte des japanischen Reiches hat die Welt immer von neuem durch die Konsequenz ihrer inneren Entwicklung und durch die Leistungskraft des japanischen Volkes in Erstaunen gesetzt. Wer dem japanischen Volk in Japan selbst näher zu kommen Gelegenheit hat, muß früher oder später entdecken, daß das Geheimnis dieser japanischen Stärke mit einem eigenartigen Kräftestrom zusammenhängt, der den Volkswillen mit einer Tradition von Jahrtausenden von innen her zusammenfaßt, beseelt, jung erhält und in der Richtung seines Handelns bestimmt. Er hat verschiedene Quellen, deren Eigentümlichkeit es jedoch ist, in einer Weise zusammenzufließen, daß sie wie ein mächtiger Strom das Leben der Nation tragen und als Instinkt, Glaube und Lebenseinstellung aller bewußten Gestaltung stetig und unbeirrbar zugrunde liegen.

Die Einheit dieses G r u n d e s seines bewußten Lebens nennt der Japaner »Yamato Damashi«.

Was der Japaner darunter versteht, läßt sich schon deswegen nicht voll in eine fremde Sprache übertragen, weil es ja der Inbegriff des N u r - Japanischen ist. Und doch muß der Versuch immer wieder gemacht werden, möglichst nahe an die Bedeutung des Gemeinten heranzukommen, und wenn es überhaupt ein Volk gibt, das den »Yamato Damashi« in gewissem Maße zu verstehen vermag, so ist es — auch nach Aussage und Erfahrung des Japaners — am ersten noch das deutsche [1]).

Im folgenden soll andeutungsweise von vier Quellen des japanischen Geistes die Rede sein, die sich im »Yamato Damashi« vereinigen. D a ß sie sich in dieser Weise durch die Jahrhunderte erhielten und zur Einheit eines richtunggebenden und im Grunde unerschütterlichen Lebens-

1) Vgl. die meisterhafte Einleitung und Erläuterung von Dr. Hermann Bohner zu dem von ihm übersetzten: Jinnô-Shôtô-Ki, Buch von der wahren Gott-Kaiser-Herrschafts-Linie. Verfaßt von Kitabatake Chikafusa. Erster Band. Tokyo. Jap.-deutsches Kultur-Institut 1935.

und Weltbewußtseins vereinigen konnten, zeigt die Ausgeprägtheit und Kraft des japanischen Rasseinstinkts.

Der Einbruch von Fremdem erzeugte in der japanischen Geschichte immer wieder vorab eine Vertiefung des Wissens um die eigene Art und um das, was ihrer Entfaltung zuträglich ist oder nicht; Fremdes, das zu ihr paßte, wurde mit dem eigenen Wesen verschmolzen, so die chinesische Kultur und der Buddhismus; Fremdes, das nicht paßte, wurde ausgeschieden oder zur Unbedeutung herabgedrückt, so das Christentum; Fremdes, das zwar nicht paßte, aber zur äußeren Selbsterhaltung nötig war, wie der europäische Geist und seine Technik, wird in einer Weise einbezogen, die dem äußeren Bestand nützt, ohne das innere Wesen auf die Dauer zu beeinträchtigen.

Die vier Kraftquellen japanischen Geistes, von denen im folgenden die Rede sein soll, spiegeln sich vielleicht am besten in den folgenden vier Sätzen wieder, Sätze, denen jeder, der in Japan reist, einmal in dieser oder jener Form begegnet.

1. »Wem verdanken wir die Leistungen unseres Heeres? Der Tapferkeit, der Disziplin unserer Soldaten? Nein. Der Tugend des Kaisers!« (Tennō.)
2. Was ist »Bushido«? (Der Weg des Ritters, Samurais.) »Ein Wille so eisern, daß er Berge versetzt, gepaart mit der Kraft, über ein welkes Blatt zu klagen, das vom Baume fällt.«
3. »Was sind die Lebenden? Die Lebenden? Nein! Nur das sichtbare Glied an der Kette der Ahnen!«
4. »Was ist Freiheit? Unabhängigkeit? Ja! Aber von Tod und Leben!«

I. Der erste dieser Sätze rührt in einer aufschlußreichen Weise an den Kernpunkt der japanischen Welt- und Lebensauffassung: das Tennōtum.

Wer diesen Satz zum erstenmal hört, nimmt ihn wohl als schönen symbolischen Ausdruck. Nicht eher aber ist man dem A und O des japanischen Reiches verstehend auch nur nahe, als man erkannt hat, daß es sich hier nicht nur um eine symbolische Formulierung handelt, sondern um einen Satz, der ganz schlicht und unmittelbar eine Wirklichkeit des Japanertums ausspricht.

Denn es ist schon so: nicht Disziplin und Tapferkeit sind der Leistungs»grund« der Soldaten, sondern der Grund ihrer Leistungen ist die in ihnen wirkende Tugend des Kaisers! Diese Feststellung mutet den europäischen Geist des 20. Jahrhunderts zunächst etwas seltsam an. Doch hier handelt es sich nicht um europäische Auffassungen, sondern um den Glauben der Japaner.

Was bedeutet die Tugend des Kaisers? die Tugend des jetzt lebenden

Kaisers? Ja und Nein! Nein, sofern man dabei nur »diesen« Kaiser meint. Ja, sofern man »den« Kaiser meint. Denn Kaiser, d. h. der Tennō — das Wort Kaiser ist völlig irreführend —, ist mehr als der Mensch. Er ist für den Japaner lebendiger Gott. Das bedarf vielfältiger Auslegung:

Der Tennō ist Gott als unmittelbarer Abkomme der Urmutter des Reiches, der Sonnengöttin, d. h. ihres Urenkels Jimmu Tennō, dessen Geschlecht seit 2600 Jahren in ununterbrochener Folge das Japanische Reich regiert. Die Bedeutung dieser Überlieferung für die innere Kraft Japans wird noch deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Göttlichkeit des Tennō durch seine unmittelbare Abstammung von der Sonnengöttin für den Japaner kein Mythos, sondern historische Wirklichkeit ist. Und dies um so mehr, als ihm »historische Wirklichkeit« mehr noch als aus dem, was einmal »gewesen« ist, aus dem lebendigen Erleben des Nach wirkens von Gestalten, Ereignissen und Kräften erwächst, deren überzeitlicher Wert und Sinn im Gefüge des japanischen Reichsdenkens sowie im Glauben und Urwissen des Volkes verankert ist.

Der Japaner ist zugleich von der Überzeugung getragen, daß er und das ganze japanische Volk abstammungsmäßig mit dem Kaiser und den kaiserlichen Ahnen zusammenhängt, so daß das Volk im »Grunde« vom Tennō abstammt. Es verehrt das Volk in den göttlichen Ahnen des Kaisers zugleich seine eigenen Ahnen und so verehrt es im Tennō zugleich seinen Vater, dem es sich in der Familie des Volkes in kindlicher Liebe zugehörig fühlt. »Wir sind nicht eine Gemeinschaft von Volksgenossen, sondern »eins« als Kaiserkinder« sagen die Japaner.

Die Idee des Volkes als einer Familie mit dem Tennō als Vater besitzt im Glauben des Japaners also eine ganz realistische Grundlage. Zugleich aber bedeutet der religiöse Gehalt des Tennōbegriffs eine immanente Verpflichtung und eine anspornende Kraft zur ständigen Bewährung dieser Familienidee in Zeit und Wirklichkeit.

Der Tennō ist Gott auch als Verkörperung der göttlichen Wesenheit des Reiches, als Personifizierung des ewigen, göttlichen Japans, das als überzeitlicher Lebensgrund, als Lebenssinn und Lebensforderung, d. h. als metaphysische Wahrheit und Wirklichkeit allem Japanischen immanent ist. Es lebt in jedem Japaner und der Japaner, der sich als wirklicher Japaner bewährt, zeigt in seiner Wirksamkeit das Wirken dieser göttlich japanischen Grundkraft in ihm. Es »ist« also der Tennō einerseits Gott und andererseits als göttlicher Kern im echten Japaner in einem doppelten Sinne: als blutsmäßiger Göttersohn und als Personifizierung des Götterwesens: Japan.

Der Tennō — ist die tragende Mitte des Reiches, die allem Japanischen

zugrunde liegende Kraft und somit auch die Kraft, die die Leistungen des Einzelnen trägt. Er ist der göttliche Vater, Priester und Herrscher seines Volkes und verkörpert und vertritt in dieser dreifachen Würde Japan als überzeitliches Wesen.

So bezieht der Tennō seine »Wirklichkeit« nicht aus der empirischen Realität seines Menschseins, sondern aus seiner überempirischen, traditionsgeheiligten und fest im Kult verankerten, das Leben des ganzen Volkes durchwaltenden metaphysischen Wirksamkeit. In ihm personifiziert sich das Volk in seinem göttlichen Ursprung und Wesensgrund.

Gerade deswegen bricht sich an ihm aber auch alles, was nicht diesen Wesensgrund ausspricht, d. h. menschlich allzu menschlich ist.

Es bewahrt der überempirische Sinn der Tennōwirklichkeit das japanische Volk davor, sich in seiner empirischen Wirklichkeit zu vergotten. Andererseits bildet die Lebendigkeit der Tennōvorstellung im Volk und die fortwährende Bezogenheit des gesamten Lebens und aller Berufe auf den Tennō einen unerhörten Ansporn, den göttlichen Grund in der Wirklichkeit des Handelns und Gestaltens erscheinen zu lassen.

Zweierlei gehört stets zum W i r k l i c h werden eines Wesens: daß es als Ganzes die ihm zukommende Eigenart auspräge, d. h. sein »Wesen« in der Wirklichkeit bewähre und daß es zusammenhalte im Gefüge seiner Glieder.

Die Lebendigkeit des Tennōtums zeitigt im japanischen Volk in diesem Sinne zweierlei: einerseits den Zusammenhalt der Glieder des Reiches durch den gemeinsamen Treuebezug auf die sie alle tragende Mitte, den T e n n ō.

Zum andern, weil Tennō mehr bedeutet als nur das staatliche Oberhaupt, nämlich Hüter des Wesens, bedeutet Tennōgemäßes Leben zugleich Leben in Treue zum japanischen Wesen.

Die zu jedem Opfer bereite Treue des Japaners zum Tennō bedeutet daher auch mehr als die Gefolgschaft zu seinem lebenden Staatsoberhaupt; sie bedeutet die Treue Japans zu sich selbst. Und dieses Selbst ist wiederum nicht das jeweils empirisch-wirkliche Japan, sondern Japan, verstanden als überzeitliches Wesen, dessen göttliche Gestalt in Raum und Zeit zu verwirklichen Sinn jeder lebenden Generation ist.

In seiner Bezogenheit auf den Tennō besitzt der Japaner eine traditionserfüllte, im Kult gefestigte und gegen Schwankungen gefeite gewissensbildende Kraft, die ihn niemals vergessen läßt, daß die volle Verwirklichung des nationalen Wesens eine Forderung ist, die nie ganz erfüllt werden kann. So ist es kennzeichnend für den wirklichen Japaner, sich stets auf dem Wege zu sich selbst, nicht aber am Ziele zu fühlen.

Es wird in neuerer Zeit oft gefragt, ob das japanische Kaisertum sich ebenso wie sein Kult nicht eigentlich überlebt habe, da, angefangen von der Verehrung des Kaisers als Gott, es sich hier um Anschauungen handele, die doch nicht mehr zum Zeitalter moderner Technik und des aufgeklärten Verstandes passen. Darauf kann nur geantwortet werden: Japan besitzt in seinem Tennōtum etwas, das sich niemals überleben kann, so lange es ein Japan gibt. Gerade, weil Tennō mehr meint als eine göttliche Person, nämlich die Göttlichkeit einer Person kraft des Göttlichen, das sie verkörpert, dieses Göttliche aber identisch ist mit dem, was der Japaner in Ursprung und Wesen als »ewiges Japan« versteht, wird das Tennōtum solange bestehen bleiben, als es Japaner gibt, die an dieses »ewige Japan« glauben, mit anderen Worten: solange es ein Japan gibt.

So liegt das vielleicht tiefste Geheimnis der japanischen Kraft in der Tatsache beschlossen, daß die Treue des Volkes zu sich selbst angesichts der leibhaftigen Gestalt des Tennō ihm ständig als lebendige Forderung vor Augen steht und daß die Erfüllung dieser Forderung sinngemäß immer zugleich zweierlei bedeutet: Einheit des Volkes im Tennō und Wesensgemäßheit des japanischen Lebens.

»Wesensgemäßheit« bedeutet für den Japaner nicht nur Treue zu echtjapanischen Wesens*zügen*, sondern zugleich Treue zu Japan als Wesen, d. h. zum »geheiligten Wesen Japan« (nicht Japans). Beides ist verankert im Vermächtnis der Ahnen und das Treue- und Liebesverhältnis zu diesen Ahnen ist sowohl ein Kernpunkt echt japanischen Wesens, als zugleich Lebenszeugnis des Wesens: Japan.

Es enthält dieses Vermächtnis immer zwei Grundforderungen, auf deren Erfüllung Bestand und Ordnung des Reiches beruhen: Treue zum Kaiser (Loyalität) und Liebe zu den Eltern (Pietät), d. h. im weiteren Sinne zu den »Voraufgegangenen«, insbesondere den Ahnen.

Loyalität und Pietät beziehen sich jedoch zugleich auf alle Oberen, insbesondere denen, die als Vertreter des Kaisers oder aber des Geschlechtes dem Einzelnen übergeordnet sind, oder endlich als Lehrer und Erzieher zu verehren sind.

Die Lebensgrundsätze, in denen sich das japanische Wesen ausspricht, gründen in einer Tradition, die bis auf den Reichsgründer Jimmu Tennō, d. h. zweieinhalb Jahrtausende zurückgehen, und die Lebensformen, in denen es sich darlebt, sind allem zuvor verankert in der Idee der Volksfamilie, deren Haupt der Kaiser ist, und im Bilde des Samurais, des Sinnbildes vollendeter Gefolgschaftstreue und Wesensgemäßheit.

Von Urzeiten her liegen im Vermächtnis der Ahnen fest die *Grundprinzipien* des Reiches in der Bedeutung der *Insignien* des

Reiches: Es gab die Sonnengöttin ihrem Urenkel, dem ersten irdischen Herrscher mit auf den Weg den Spiegel, die Edelsteinkette und das Schwert. Ihre symbolische Bedeutung ist Reinheit, Großmut, Bestimmtheit im Einsatz.

Reinheit bedeutet ein Leben im Angesicht der Götter; Großmut bezieht sich auf die milden Kräfte, die eine Gemeinschaft ermöglichen; das Schwert meint die Kompromißlosigkeit des rechten Weges.

Die vollendete Erfüllung dieser inhaltlichen Forderungen des Ahnenvermächtnisses steht dem Japaner heute vor Augen im Bilde des Samurai und seiner Weise zu leben, d. h. im Weg des Ritters (Bushido). In diesem Bilde versinnbildlicht sich die Idee des Japaners, wie er sein soll, und so wenig berechtigt es ist, zu sagen, alle lebenden Japaner entsprächen diesem Bilde, so unbezweifelbar ist andererseits die Tatsache, daß die Erfüllung der hier aufgestellten Forderungen die menschliche Grundlage darstellt, auf der Japan wurde und ist, was es ist.

II. Es ist bei uns viel von Samuraitum der Japaner die Rede, und es ist verständlich, daß wir mit dem Begriff »Samurai« vor allem das Soldatische verbinden, seine Ehrauffassung, seine Gefolgschaftstreue, seine Todesbereitschaft und seine Einfachheit. Alle diese Züge sind auch grundwesentlich für das Bild des Samurai und doch wird die Bedeutung des Samuraigeistes als Quelle unerhörter Kraft nur zur Hälfte sichtbar, wenn man lediglich die spartanische Seite hervorhebt.

In einem Gespräch mit einem jungen Offizier machte ich die Bemerkung, mir sei im Volksideal vom Bushido (Wege des Ritters) noch eine andere Seite aufgefallen, als die, die gemeinhin in Deutschland bekannt sei und gerühmt werde. Da bestätigte mir dieser echte Erbe des Samuraigeistes meine Beobachtungen mit jenem als Kurzgedicht in Japan bekannten Satz: »Bushido, das ist ein Wille so eisern, daß er Berge versetzt, verbunden mit der Kraft, über ein welkes Blatt zu klagen, das vom Baume fällt«, und er fügte etwa hinzu: »Dichten ohne die Kraft des Schwertes ist wesenlos, Kämpfen ohne die Kraft zum Dichten ist Barbarei.«

Das Zusammenbestehen so entgegengesetzter Haltungen rührt an ein Grundgeheimnis der japanischen Kraft, und was hier speziell für Bushido in Anspruch genommen wird, ist für Leben und Lebenshaltung des Japaners überhaupt charakteristisch.

Gewiß ist es eine alte Weisheit, daß wirkliches Leben Gegensätzliches in höheren Einheiten bindet und jede Einseitigkeit letzten Endes Lebensgefährdung und Schwäche bedeutet. Wie es keine Dauerexistenz in der Spannung gibt, sondern nur im Wechsel von Spannung und Lösung, von Bewegung und Ruhe, so gewinnt das Leben in allen Schichten des Seins

dauerhafte Gestalt immer nur als schöpferische Bindung sich ergänzender Gegensätze. Die Frage ist nur, wie weit sich die Natur durch eine Revolution des Geistes von Zeit zu Zeit diese Bindung der Gegensätze als Ausgleich erzwingt, oder aber diese Vereinigung als ein sich wechselseitig befruchtendes In- und Miteinander Element der selbstverständlichen Lebenshaltung und des inneren Stiles wird.

Für den Westen mag kennzeichnend sein, daß im Verhältnis von Tat und Schauen die Aktivität im Vordergrund steht. Mit dem Osten pflegen wir das Vorherrschen der passiven Schau zu verbinden.

Der Japaner vereinigt aber die für den Osten bezeichnenden Kräfte passiven Gotterlebens mit der Kraft des Willens und der Entschlossenheit zu Einsatz und Tat.

Doch nichts wäre falscher als im Bilde des Japaners einseitig die Willensseite zu betonen. Das schauende Gemüt ist von gleicher Bedeutung und jedenfalls ist es das sinngebende Moment. Der japanische Wille aber und insbesondere seine Ausdauer und ewige Jugendfrische hat eine wesentliche Wurzel seiner Kraft in der Verankerung des Herzens im — gemeinhin gesprochen — Zarten und Sanften. Im Grunde seiner Seele ist der Japaner ein Schauender, ist Maler, Dichter, Sänger des Absoluten. Zum Kämpfer, zum Soldaten macht ihn die Treue zu seinem Herrn, zum Tennō. In dieser Treue wurzelt seine Ehre. Aber er hütet mit seinem Schwert letzten Endes »Spiegel« und »Edelsteinkette«.

In dieser Einheit von Leier und Schwert, von Dichtertum und Soldatentum, die den Japaner auszeichnet, ist vielleicht die tiefste Gemeinsamkeit zum deutschen Geist enthalten.

Es ist bei uns zu wenig bekannt, daß zu den großen Lehrmeistern des Samuraigeistes, der sich seit der Zeit der ersten japanischen Militärherrschaft, der Kamakuraepoche (13. Jahrh.) herausbildet, buddhistische Mönche gehören und zwar Vertreter jener Sekte (Zen), die, wie jeder Buddhismus, die Erleuchtung auf dem Wege über Meditationen sucht, aber im Unterschied zu anderen jedes Dogma verneint, ein unmittelbares Verhältnis des Menschen zum Absoluten erstrebt und ein Darleben dieses Verhältnisses im Alltag, in der Arbeit und im Dienst fordert[1]).

Es ist gut zu wissen, daß heute vielleicht fünfzig Prozent des japanischen Offizierkorps ein mehr oder weniger enges Verhältnis zum Zen-Buddhismus haben und dies bedeutet u. a.: Wissen um die Kraft des unbewegten Gemütes, des stillen Herzens, bedeutet ein persönliches Verhältnis zu jenen Forderungen zen-buddhistischer Kultur, die eine Erfüllung des Lebens in der Bewährung vollendeter Harmonie sieht: in sinnbildlicher Gestalt in

[1]) Vgl. D. T. Suzuki, Zen Buddhism and its influence on Japanese culture, Kyoto 1938.

der Teezeremonie, letztlich aber in allen Dingen, allem zuvor im Zusammensein der Menschen verlangen.

Auch der japanische Großkaufmann, von gewissen verwestlichten oder veramerikanisierten und vor allem außerhalb Japans auftretenden Einzelerscheinungen abgesehen, hat noch ein Verhältnis zu diesen Dingen und andererseits geht die sogenannte Anspruchslosigkeit des durch seinen Fleiß und seine Ausdauer berühmten japanischen Arbeiters und Bauern wesentlich darauf zurück, daß er kraft seines Zuganges zu den meditativen Formen des Erlebens mit seinem Existenzminimum bereits die Voraussetzung für die Erfüllung derjenigen »Ansprüche« und so auch für diejenigen Freuden hat, die die tiefsten sind.

Der echte Japaner ist nie überspannt, sondern vermag immer wieder zurückzuschwingen zu den Quellen. Und gerade der Japaner, der als »Mann der Wirklichkeit«, als Soldat oder Politiker, wollend und planend, hart und zielbewußt seine Aufgaben meistert, kennt das Geheimnis jenes »inneren Raumes«, der das Herz still macht, das Auge dem Schönen zuwendet und den Willen gut macht und befreit.

III. In allen Völkern bildet die Intaktheit des Familienlebens einen ausschlaggebenden Faktor im Gefüge der völkischen Kraft. Die Bedeutung der Familie nicht nur für das persönlich-private, sondern für das nationale Ethos des Einzelnen, ist aber vielleicht in keinem Volke so groß wie im japanischen.

Zwei Beispiele: Als ich gelegentlich eines Besuches in der Lehrlingsschule eines der größten Rüstungsbetriebe in Japan den Leiter fragte, mit welchen Mitteln er die außerordentliche Disziplin seiner Zöglinge aufrechterhalte, führte er mich ohne viele Worte in einen Raum, in dem neben Nachbildungen einiger nationaler Heiligtümer eine große Tafel hing, auf der sich die Photographien aller Eltern, sei es der lebenden oder der verstorbenen, der zur Zeit anwesenden Schüler befanden. Der Direktor sagte dazu: »Wenn einer meiner Jungens (es handelte sich um sechzehn- bis zwanzigjährige junge Leute) Lob oder Tadel verdient hat, insbesondere aber, wenn er etwas ausgefressen hat, so versteht es sich von selbst, daß er vor diese Tafel tritt und dies seinen Eltern meldet. Das genügt; Strafen brauchen wir nicht.«

Eine andere Geschichte: Als ich gelegentlich eines Besuches in Kioto die Frau eines ehemaligen Kollegen in Leipzig, der vor etwa einem Jahr verstorben war, besuchte und ihr Blumen mitbrachte, zog sie sich als erstes mit den Blumen zurück, um nach einer Weile wiederzukommen mit den Worten: »Mein Mann dankt Ihnen für Ihren Besuch. Er hat sich so über Ihre Blumen gefreut.«

Man könnte noch viele Geschichten hinzufügen, die alle zeigen, wie tief

und bestimmt die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Lebenden und Toten sind und wie wenig für den Japaner Verstorbene im eigentlichen Sinne tot, wie sehr sie vielmehr als die verehrten und allgegenwärtigen Ahnen die im geistigen Sinne eigentlich Lebenden und Führenden sind.

Dementsprechend ist die japanische »Familie« auch immer mehr als die jetzt lebende, Einheit der Eltern, Großeltern und Kinder. Sie ist das Geschlecht, in dessen Folge die jetzt gerade Lebenden nur das letzte sichtbare Glied sind. In täglichem Kult mit den Verstorbenen sichtbar verbunden, nimmt der Japaner sein Leben als die Erfüllung oder Nichterfüllung eines Vermächtnisses der Ahnen, deren Seele göttlich und lebendig ihn im Leben überall hin begleitet und er verläßt dieses Leben leicht und in der Überzeugung, einzugehen in das größere Leben seiner Götter, d. h. seiner göttlichen Ahnen.

Die Familie umfaßt die Sippe, deren Vorfahren als Familiengötter das Leben behüten. Neben dem Familienaltar bzw. Familienschrein, der sich in jedem Haus befindet, befinden sich überall Heiligtümer, vor denen die großen Ahnen des Ortes, d. h. jener Geschlechter verehrt werden, die an dieser Stelle gelebt und gewirkt haben und ebenso überall Schreine zur Verehrung der kaiserlichen Ahnen und damit der göttlichen Ahnen des ganzen Volkes. Und wir sahen schon: Das japanische Volk empfindet sich als Familie, weil es sich als Einheit durch die Ahnen empfindet.

Trägerin des japanischen Familienlebens ist allen zuvor die Mutter. Die Stellung der Frau im japanischen Leben wird von den Europäern immer wieder mißverstanden. Tatsache ist, daß die Japaner dem Europäer vorwerfen, kein rechtes Verhältnis zur Mutter zu haben; so hoch stellen sie die Mutter. Und es ist schon so, daß die Mutter und Großmutter eine ungewöhnliche Rolle im Gefühlsleben des Japaners spielt. Sie wirkt in der Stille und lebt ganz im Haus, aber hier bildet sie die eigentliche Mitte. Der selbstverständliche Verzicht auf eine zu spielende »äußere Rolle«, die Selbstverständlichkeit der Existenz in einem dauernden Dienen hat eine vorbildliche Kraft. Das Bild der Mutter, geradezu das Sinnbild treuesten Dienens, unsichtbaren Rechttuns und stellvertretenden Opferns lebt zutiefst auch im Herzen des Soldaten der Front und hat für die Standhaftigkeit seiner Treue vielleicht keine geringere Bedeutung als seine unmittelbare Bindung an den Tennō. Die Mutter ist es auch, die täglich die Opferspeisen auf den Familienaltar stellt und von frühester Kindheit auf haben die Kinder durch die Mutter Teil am Kult der Ahnen.

Die Mutter ist zugleich vielleicht mehr als jeder andere Sinnbild der japanischen Auffassung, daß der Einzelne als Einzelner für sich keine Ansprüche zu stellen hat, daß er vielmehr nur als Glied der Familie existiert.

Diese Feststellung rührt an das Problem der Freiheit, dessen Lagerung und Lösung in Japan wiederum auf eine Grundquelle der japanischen Kraft hinweist.

IV. Wir stehen heute in Deutschland noch mitten in der Auseinandersetzung mit den Auswirkungen des individualistischen Freiheitsbegriffs. Wir wissen wieder: Wahre Freiheit bedeutet nicht Losgelöstheit des Einzelnen von Bindungen, sondern ist im Gegenteil Ausdruck höherer Bindungen an die Gemeinschaft und ist vor allem anderen die dem Einzelnen auf Grund dieser Bindungen zuteil gewordene Freiheit von sich selbst, zum Dienst an der Gemeinschaft.

Auch das »moderne« Japan durchlebt, wenn auch in beschränktem Umfang, das Freiheitsproblem im abendländischen Sinn und zwar als notwendige Folge des Zusammenpralls seiner herkömmlichen Lebensauffassung mit liberalistischen Ideen, die mit der teilweisen Verwestlichung seines Lebens ihren Einzug hielten. Immerhin ist das Auftreten von »Individualisten« immer noch selten, ist auf bestimmte Kreise beschränkt und wirkt heute noch wie ein Fanal in einer Welt, die diese Erscheinung nicht kannte, niemals idealisiert noch weltanschaulich legitimiert hat und nunmehr bis aufs Messer bekämpft.

Es ist ohne Zweifel einer der bezeichnendsten Züge japanischen Lebens, daß die Privatexistenz des Einzelnen von alters her keine, jedenfalls keine »weltanschauliche« Rolle spielt. Der Einzelne ist aufgehoben in den höheren Lebenseinheiten zumindest seiner Familie, seiner persönlichen sowie der »Familie seines Volkes, deren Vater der Tennō ist«, und er empfindet sich als bloß dienendes Glied dieser höheren Einheiten mit beispielhafter Selbstverständlichkeit. Tennōtum und Familie sind als endgültige und bedingungslose »Bindungen« des Einzelnen so tief in Herkommen und Weltanschauung verankert, im täglichen Kult erneuert und im täglichen Tun vollzogen, daß es eine Existenz außerhalb im Grunde nicht gibt, und es erfährt der Japaner seine Freiheit vor allem in der Selbstverständlichkeit und in der Beherrschung der diese Bindungen ausdrückenden Formen des Dienens und Lebens. Während in Europa der Weg vom Kind zum Erwachsenen lange als der Weg aus der Bindung an die Autorität der Eltern in die »Freiheit des Erwachsenseins« (im Sinne eines Wegfallens dieser Bindung) führte, wächst das japanische Kind aus einer kaum beschränkten Individualfreiheit seiner Kinderzeit in eine festgefügte und in der Form festgelegte Welt überindividueller Bindungen hinein und empfindet seine Freiheit als »Erwachsener« in der Selbstverständlichkeit des Aufsichgenommenhabens aller Familienbindungen und der sie in Kult und Sitte bewährenden Formen.

Trotz alledem wäre es ein Irrtum zu glauben, daß sich das Freiheitsproblem für den Japaner überhaupt nicht stellt. Auch der Japaner ist ein Mensch und als solcher, auch als Einzelner, beseelt von einer natürlichen Liebe zum Leben und zwar zum leidlosen Leben. Auch ihn drückt die Last und die Sorge des Lebens. Auch ihn bewegen die Bindungen seiner persönlichen Lieben und Leidenschaften. Und aus diesen Bindungen heraus bleibt auch ihm jener Konflikt nicht erspart, der überall in der Welt zwischen individualen Lebensbindungen einerseits und Gemeinschaftspflichten andererseits entsteht, jener dem Gefühl der Freiheit entgegengesetzte Druck, den die Beschränkung der Lebensmöglichkeiten durch die Last des Alltags mit sich bringt. Den Bauern drücken die Schulden, den Vater die Sorge um die Kinder, den Liebenden der Konflikt mit den Eltern usw. usw. Alle jene vorübergehenden oder dauernden Ausweglosigkeiten in der Sphäre privater Existenz, die in Leid und Unruhe dem Menschen die innere Freiheit rauben und ihm so oft die Kraft nehmen, sich voll in jenen Bindungen zu bewähren, die seinem Leben Sinn und Inhalt geben, kennt auch der Japaner.

Die Freiheit, um die es hier geht, ist die Freiheit von Schmerz und Leid, Angst und Unruhe, von Gemütsbewegungen und Leidenschaften. Ein Weg zu dieser Freiheit führt über die Loslösung von allen Bindungen des Ichs und von allen Anklammerungen an diesseitige Lieben, d. h. ersteht mit einem unbewegten und im letzten Grunde unberührbaren Gemüt. Und hier nun besitzt der Japaner vor allem in seinem buddhistischen Glauben eine Kraftquelle religiöser Art, in die (d. h. in deren japanischer Prägung) zwar alle bisher genannten Quellen seiner Kraft mit einströmen, die aber doch einen durchaus eigenen Ursprung hat. In unserer Kategorie gesprochen, kann man diese Quelle nicht anders bezeichnen, denn als ein besonderes Verhältnis zum Absoluten und ein aus dieser Nähe zum Absoluten resultierende U n a b h ä n g i g k e i t v o n T o d u n d L e b e n. Und diese »Unabhängigkeit von Tod und Leben« ist keine Verneinung der Treue zu Familie, Tennō, Vaterland und Ehre. Es ist vielmehr diese Unabhängigkeit in der Sphäre des Persönlichen und Privaten die tiefste Voraussetzung für die vollkommene Bewährung jener überpersönlichen Treue, die der Japaner immer wieder in so bewunderungswürdigem Maße im Dienst für Familie und Volk (d. h. für ihn: Tennō) bewährt[1]).

[1]) Vom Verfasser erschien zur Frage der inneren Kraft Japans: 1. »Shujo-Dan« (Bewegung zur Reinigung des Geistes) in Berlin-Rom-Tokyo Heft 3, 1939. 2. »Tradition und Gegenwart in Japan« in »Das zwanzigste Jahrhundert« Heft 4, 1939. 3. »Japans Kampf um Japan« in Berlin-Rom-Tokyo, Heft 6, 1939.

Notizen.

Max Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. XXVI u. 288 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939.

Nachdem Max Wundt erst kürzlich schon durch seine Geschichte der Philosophie an der Universität Jena in einem Spezialausschnitt auch die bisher fast unbekannte Zeit des 17. Jahrhunderts in der deutschen Philosophie wesentlich erhellt hatte, gibt er in diesem Werke nunmehr ein mit unendlichem Fleiß zusammengetragenes Gesamtbild dieser Epoche. Man braucht nur das dem Werk auf S. X—XXV vorangestellte Verzeichnis der aus etwa 50 deutschen Bibliotheken wieder ans Licht gezogenen Werke der etwa 110, auch dem Fachmann zu 90% gänzlich unbekannten Autoren zu überblicken, um einen Eindruck von der geleisteten Arbeit zu erhalten. Diese Bewunderung schon des äußeren Fleißes wird zum wirklichen Dank, wenn man immer mehr mit dem Verfasser sich davon überzeugt, daß in der Tat in diesen, bis jetzt meist ganz übersehenen Philosophen die wahren Vorväter der neueren deutschen Philosophie und zu den großen Vertretern des deutschen Idealismus zu suchen sein dürften, nicht, wie üblich, in den statt ihrer meist zu deren alleinigen Vorfahren gestempelten außerdeutschen Philosophen seit Descartes in Frankreich und England, so wenig deren Einfluß daneben auch geleugnet werden soll. Auch hier wird von Wundt keineswegs bestritten, wie sehr auch diese Zeit der deutschen Philosophie selbst ebenfalls, äußerlich und auch in ihrer Problematik, von außerdeutschen Strömungen der mittelalterlichen Philosophie, etwa vor allem auch von den Spaniern Fonseca und Suarez beeinflußt ist. Aber er weiß sie mit Grund von dem Vorwurf zu reinigen, als hätten ihre Vertreter nur sklavisch diese oder überhaupt die scholastische, aristotelische Tradition fortgesetzt; es zeigen sich in ihnen, obwohl sich wenig große Denker unter ihnen finden, doch eigenartige Ansätze eigener Verarbeitung und Fortbildung, die zugleich in der Tat auch die Ansätze zu der späteren großen deutschen Philosophie in ihren allgemeinsten Zügen bilden.

Überhaupt ist die tatsächlich wieder stärkere Anknüpfung dieser Zwischenphilosophie an die des hohen Mittelalters keineswegs nur der katholischen, sondern der ganzen damaligen Barockphilosophie eigen und konnte nach dem Verfasser nur einer ausschließlich naturwissenschaftlich gerichteten, angeblich ganz voraussetzungslosen späteren Zeit als bloßer Mangel erscheinen; während sie in Wahrheit damals einen Fortschritt bedeutete, indem sie in dieser Verknüpfung zugleich, und oft sogar mit großer Freiheit, das reiche Erbe der ganzen philosophischen Vergangenheit wieder in sich aufnahm und zum Leben erweckte. Außerdem aber ist ihr, wie der Verfasser zeigt, gegenüber der mehr nur einzelne Lehren und Probleme aneinanderreihenden mittelalterlichen Tradition, nun erst und immer mehr auch der wirkliche Trieb zum System eigen. Namentlich auf protestantischem Gebiet regen sich so neue Ansätze zu einer Metaphysik. Ja, die

Lehrbücher der Metaphysik häufen sich geradezu, mit kurzer Unterbrechung durch den Dreißigjährigen Krieg, bis etwa 1700, wo dann, durch die Wendung des Pietismus und der Aufklärung gegen die Orthodoxie und die mit dieser eng verknüpfte Metaphysik, auch diese letztere wieder stark angefeindet und an ihrer Stelle deshalb die metaphysiklose Naturwissenschaft und vor allem die englisch-französische Philosophie zur angeblich einzig wissenschaftlichen erklärt wird. Nur in Deutschland aber gibt es bezeichnenderweise auch dann eine Ausnahme: nämlich das diese Zwischenphilosophie noch ebenso wie das »neue« Denken beherrschende Genie Leibnizens, das eben darum das Neue mit dem Alten zu verschmelzen weiß und so überhaupt die für das deutsche philosophische Denken sonst abgerissene Verbindung zwischen Mittelalter und Neuzeit allein herstellt: ein angesichts der viel kontinuierlicheren Entwicklung in Frankreich und England für die Einheit der großen deutschen Philosophie nicht hoch genug zu schätzender Dienst.

Der in dieser Zwischenphilosophie liegende Widerstand gegen die zum seichten Aufklärertum führende Entwicklung ist überhaupt keineswegs etwa nur kirchlich-dogmatischen Ursprungs, sondern entspringt auch selbst, wie Verfasser schön zeigt, einem allgemeineren tiefen Bedürfnis gerade der deutschen Seele. Ihr eigen ist das Nichtgenügen der bloß mechanistisch-atomistisch-quantitativen Betrachtung und die Erkenntnis, daß (im Gegensatz zu dem der Aufklärung entstammenden Neukantianismus) alle Erkenntnisfragen in Seinsfragen wurzeln, also die Ontologie der Erkenntnistheorie vorangeht. Ihr ureigen ist auch die Überwindung des absoluten Gegensatzes von Erfahrung und Vernunft- (Begriffs-) Standpunkt und die Transzendenzbezogenheit alles Seins, also die Ablehnung eines reinen Immanenzstandpunktes. Es sind im Grunde spezifische Merkmale der deutschen, alle Gegensätze überformenden Philosophie, so sehr diese Richtung sich zunächst vielfach auf Aristoteles im Kampf gegen ihre Gegner berufen konnte.

Auch die Schranken dieser Philosophie freilich betont Verfasser ausdrücklich: den weitgehend rein schulmäßigen Verzicht auf eigene Forschung und die vielfach — trotz allen Dranges zu systematischer Einheit — doch störende selbstverständliche Voraussetzung aller letzten einheitlichen Systemprinzipien, über die nicht gestritten wird, da sie nach der Ansicht dieser Autoren in der Offenbarung zur Genüge gelöst und unbezweifelbar gegeben sind. Hübsch zeigt der Verfasser, wie so z. B. die für das deutsche Denken so wesentliche Geltung des Satzes vom Grunde (neben dem bloßen Widerspruchsprinzip) oder der Einheit der Gegensätze in diesem Sinne hier zwar überall bekannt und auch anerkannt ist, aber der göttlichen Offenbarung vorbehalten bleibt. Aus diesem Grunde tritt die Einzelproblematik und -analyse für den modernen Leser, dem dieses vorausgesetzte einheitliche und zusammenfassende System verborgen bleibt und nicht mehr selbstverständlich ist, in diesen Lehrbüchern allzusehr hervor und befriedigt, trotz der fabelhaften logischen Schärfe, nicht. Begreiflich freilich in diesen weithin nur für jüngere Theologensemester geschriebenen Handbüchern, von Männern, die auch

selbst sich später meist wieder ganz der Theologie zuwandten. Gleichwohl sind sie pädagogisch so gut geschrieben, daß Verfasser zu der sehr beachtenswerten Anregung kommt, manche dieser Schriften doch, an Stelle der üblichen englischen oder französischen, dem Philosophieunterricht wieder zugänglich zu machen und zugrunde zu legen.

Es kann hier nur auf diese grundsätzliche Bedeutung des Werkes hingewiesen, dagegen sonst nur angedeutet werden, wie Verfasser nach einer Darstellung der »Anfänge« dieser Philosophie (Metaphysik des 16. Jahrhunderts — Gegenreformation — Jesuitenorden — Schulen in Deutschland — Aristotelismus — eigene Lehrbücher der Metaphysik), zunächst die reformierten Hochschulen als die selbständigeren (Heidelberg, Steinfurt, Herborn, Marburg, das holländische Grenzland, Duisburg, Frankfurt a. d. O.) und dann die lutherischen (Helmstedt, Wittenberg, Gießen, Jena, Rinteln, Königsberg, Tübingen und Leipzig) und die Zeiten des Kampfes, der Herrschaft und des Verfalls dieser Philosophie an diesen Orten in ihren Hauptvertretern schildert, und dann, in einem zweiten Teil, den sachlichen Gehalt derselben zusammenfaßt: die Lehre vom Sein (Das Seiende, seine Zustände und Arten) als Gegenstand der Metaphysik und die Lehre vom Erkennen (hier, nach den ersten Anfängen, namentlich bei Gutke, Fromme, Calov).

In ausführlicher Polemik gegen Eschweilers Thesen glaubt so Verfasser zum Schluß den barocken Charakter dieser Philosophie in Analogie zu den anderen Gebieten des Barocks (Dichtung, aber auch Malerei und Baukunst) feststellen zu können. Er zeigt sich in der Vereinigung des Humanismus und des diesem ganz fremden Gehaltes des scholastischen Mittelalters bzw. in der hierin liegenden Spannung: in dem Hineinstellen des Menschen, den die Renaissance auf sich selbst gestellt hatte, in eine gottdurchwaltete Welt; in dem Hinausstreben über alles bloße klare und einfache Mechanistische zum Biologisch-Ganzheitlichen, über alles bloß starre Tote zum lebendig Bewegten. Ja selbst der logischen Tätigkeit dieser Zeit eignet nach dem Verfasser eine barocke Leidenschaftlichkeit; und »gegenüber der gleichmäßigen Helle etwa des modernen Weltverständnisses« erscheint überhaupt die ganze Art ihres Philosophierens barock, »die mit einzelnen Lichtkegeln in die Finsternis der Welt eindringt«, so daß »vor einem dunklen Hintergrunde einzelne fast überbelichtete Stellen« erscheinen.

So bildet dies Buch, trotz seines oft trockenen Stoffes, einen lebendigen Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, welcher es, durch Einfügung eines bisher fast unbekannten Mittelgliedes, erst zu wirklicher Einheit verhilft. Möge es dem Verfasser gelingen, auch seine weitere Absicht recht bald zu verwirklichen: die begonnene Darstellung bis auf Leibniz und Wolff unter diesen neuen fruchtbaren Aspekten durchzuführen.

Tübingen. Theodor Haering.

Weischedel, Wilhelm, Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte. Leipzig, Felix Meiner, 1939.

Die Arbeit, mit welcher Verfasser den Grad des Dr. habil. an der Uni-

versität Tübingen sich erwarb, stellt nicht nur einen sehr fördernden historischen Beitrag zur Philosophie des jungen Fichte, etwa bis zum Atheismusstreit, und dadurch überhaupt zur Kenntnis der Grundintentionen Fichtes dar, sondern gibt auch, darüber hinaus, durch die besondere Heraushebung gerade des Gemeinschaftsproblems innerhalb der letzteren, einen bedeutsamen Beitrag zur Systematik dieses so aktuellen Gegenstandes.

Verfasser zeigt in einleuchtender Weise, wie gerade für den jungen Fichte Philosophie und Wissenschaftslehre nicht in erster Linie Erkenntnistheorie oder Metaphysik, sondern ganz vordringlich eine Besinnung über das Wesen des Menschen ist; näher gesagt: eine auf Empirie gründende Phänomenologie, ja Ontologie des menschlichen Daseins in all seiner ganzen (dialektischen) »Fragwürdigkeit«; während erst der spätere Fichte sozusagen den umgekehrten Weg vom Absoluten herab zur Mannigfaltigkeit des Empirischen und auch des Menschen wählt. Indem Fichte dies Wesen des Menschen — zunächst als des Einzelmenschen — im Selbstbewußtsein oder Ich mit der ganzen, in diesem Tatbestand liegenden, unabgeschwächten Widersprüchlichkeit sieht, aber zugleich auch in der immer mit dieser verbundenen Aufgabe (»Anforderung«, »Soll«), sie (in einem freilich nie abgeschlossenen, unendlichen Prozeß) zur Einheit aufzuheben, ist ihm der Mensch sozusagen die »existierende Frage nach sich selbst« und deren Beantwortung zugleich im Sinne solcher unendlicher Synthesen. Und so zeigt Fichte in seiner Philosophie in subtilsten Gedankenfortschritten zunächst eben die hierin liegenden Probleme (Widersprüche) und deren Synthesen in theoretischer wie praktischer Beziehung auf; man könnte kantisch sagen: die Bedingungen der Möglichkeit solchen unverkürzten Menschseins; insonderheit die immer wiederkehrende Antithese einer Absolutheits- (Freiheits-) und einer Endlichkeits- (Bestimmtheits-) Komponente und die mit deren Überwindung zusammenhängenden weiteren Probleme.

Auf diesem Hintergrund spielt für Fichte nun also auch das Gemeinschaftsproblem, genauer: der Gegensatz von Freiheit und Gemeinschaft seine bedeutsame Rolle. In der Form der Frage nämlich: wieweit zum angegebenen Wesen des Menschen, zunächst also des Einzelichs, der einzelnen Intelligenz-Gemeinschaft, Existenz anderer Iche (Intelligenzen) und Einheit der verschiedensten Art mit diesen notwendig gehöre, d. h. im genannten Sinne Voraussetzung der Möglichkeit jenes Wesens sei. Fichte hat diese Frage vor allem in seinen Schriften zum »Naturrecht« und zur »Philosophie der Sittlichkeit« ausgeführt, die aber nach dem Verfasser nur als Teile seiner allgemeinen Wissenschaftslehre aufgefaßt werden dürfen; wie denn überhaupt schon aus diesen kurzen Andeutungen die Notwendigkeit erhellt, in dieser Struktur des Einzelichs und seinen notwendigen Voraussetzungen den Schlüssel auch für die Struktur des Absoluten als »absoluten Ichs« zu sehen.

In diesem Sinne zerfällt die Schrift in ein erstes Kapitel »Das Wesen des Menschen« und in ein zweites: »Die Begründung der Gemeinschaft aus dem Wesen des Menschen.« Im ersten wird das ursprüngliche Selbstbewußt-

sein, die Absolutheit und die Endlichkeit als Grundvoraussetzungen desselben und dann die Synthesis (die theoretische, die praktische und die ontologische) als seine Aufgabe behandelt; im zweiten zuerst der »Ursprung des Mitbewußtseins aus dem Selbstbewußtsein« und sodann die ursprüngliche (Du, Individuum), die rechtliche und die sittliche Gemeinschaft, und schließlich wiederum deren ontologische Begründung.

In umsichtiger Weise setzt sich Verfasser dabei jeweils mit anderen Meinungen, über Fichte wie die sachlichen Probleme, auseinander und hält auch mit seiner Kritik an Fichte selbst nicht zurück, dem er (auch in diesem Jugendstadium) allzu abstrakte Verarmung und Beschränkung der Gemeinschaft auf wenige allgemeine Formen derselben und vielfach eine unnötig gewundene Beweisführung vorwerfen zu sollen glaubt. Vielleicht hätte er noch die Bezweifelung mancher in Wahrheit bloß angeblich »empirischen« Tatsachen Fichtes und die kritische Frage hinzufügen dürfen, ob nicht doch auch so schon vielleicht allzuviel als begreiflich und notwendig erwiesen, also »deduziert« werde. Aber auch ohne dies wird man nicht nur vielen sehr einleuchtenden Einzelinterpretationen (so zum Begriff des Setzens, der Tathandlung, zu Fichtes Kritik des Ansich der Dinge usw.) und überhaupt der genannten Hervorhebung der anthropologischen Grundlage der ursprünglichen Fichteschen Philosophie zustimmen dürfen, sondern auch seiner am Schluß geäußerten Überzeugung, daß die grundsätzliche Einstellung und Methode Fichtes gerade auch für die moderne Behandlung des Gemeinschaftsproblems, nach Abstrich jener Unzulänglichkeiten, sehr wohl noch brauchbar und nur erst, als Aufgabe, neu zu übernehmen sei; wozu Verfasser selbst am Ende Winke für eine bessere Durchführung derselben gibt.

Tübingen. Th. Haering.

W. Keller, Der Sinnbegriff als Kategorie der Geisteswissenschaften. I. Teil. München 1937.

Diese gründliche, sachliche Arbeit versucht die These des Titels, die den Ertrag der jüngsten Bemühungen verschiedener philosophischer Richtungen um die Kategorienlehre der Geisteswissenschaften formuliert, aus einer Grundauffassung der allgemeinen Kategorienlehre abzuleiten und zu klären. Demgemäß beginnt die Abhandlung mit prinzipiellen Erörterungen über Methode und Gegenstand, um im Entwurf einer allgemeinen Wissenschaftslehre zu gipfeln. Dabei wird der besonders enge Zusammenhang des Sinnbegriffs als Kategorie der Geisteswissenschaften mit den letzten Wurzeln der Philosophie überhaupt klar. Denn die Grundauffassung des Verfassers verknüpft den transzendentalen Gedanken mit dem fundamentalontologischen Existentialismus. Offenbar im Anschluß an die von Bruno Bauch entwickelte Form des transzendentalen Idealismus werden Gegenstand und Methode als Funktionen der Idee angesprochen, insofern die Verwirklichung der Idee in der Methode die Form des Gegenstandes bestimmen soll, und der abstrakte Standpunkt, der den Gegenstand in der Methode erzeugt sein läßt, die Kategorie aber als isolierte Form betrachtet, die einem isoliert gegebenen Material quasi übergestülpt

wird, dann weiter zu überwinden versucht durch eine »Vertiefung« des transzendentalen Gedankens an der Hand der Leitidee des »existentialen Grundwesens«, wie es aus der Fundamentalontologie Heideggers bekannt ist, dessen Einfluß man in jeder Zeile der Schrift spürt. Gegebene Wirklichkeit, in der Art ihrer »Jeschon-Bestimmtheit« als frühere Ausdeutungsstufe der »Idee«, und erkennendes, bestimmten Prinzipien folgendes »Denken« entspringen, so ist die Meinung, demselben »existentialen« Boden. Indem die »Erkenntnisstruktur« als »direkter Ausdruck« des »fundamentalen Gliederungsverhältnisses« gefaßt wird, »auf Grund dessen überhaupt erst das Sein besteht«, müssen sich »ihre Gliederungsmomente« in der Art der Gegebenheit des Erkenntnisgegenstandes wiederfinden. Der Dreizahl dieser Momente entsprechen drei Möglichkeiten einer Korrelation von Gegenstand und Erkenntnisweise, die als Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Philosophie bekannt sind. Im ersten Falle tragen die als Gegenstand bestimmend angenommenen Gründe »je selbst den Charakter der Gegebenheit«, im zweiten Falle weisen sie »je den Charakter des Transzendierens auf« (sie haben dieselbe Struktur wie die Erkenntnis selbst). In beiden Fällen sind zudem rein schematische Vorwegnahmen möglich: dort Mathematik, hier reine Psychologie. Im dritten Falle tragen die Gründe »selber je das Stigma der Transzendenz«: Der Seinssinn des Geschehens in der Wirklichkeit ist gesucht, »der als die ontologische Rechtfertigung das Seiende im Aufweis seiner ontologischen Bedingungen als Funktion und als Erfüllung eines Ortes in der grundsätzlichen Ausrichtung daraufhin verstehen läßt, daß überhaupt ist und nicht vielmehr nicht ist«.

Auch wer einem solchen Versuche, die Transzendentalphilosophie existenzphilosophisch zu »vertiefen«, schon aus kritischer Vorsicht gegenüber der Fundamentalontologie nicht zustimmt, wird doch den gründlichen Erörterungen der Schrift mit Anteil folgen und erwartungsvoll den in Aussicht genommenen weiteren Teilen entgegensehen. Der zweite Teil will den Versuch machen, gewisse vieldeutige Sinnbegriffe »auf ihre Mitte und ihren Ursprung zu beziehen«, der dritte nimmt sich vor, durch eine Wiederholung der ontologischen Betrachtung das »Sinnhafte« (das mehr ist als das bloß »Sinnvolle«, insofern es über bloße Nachvollziehbarkeit hinaus selbst noch »aus Sinn entspringt«, »subjekthaft schöpferischen Ursprung« hat) in seiner »fundamentalen Kategorialität« für die Geisteswissenschaften »voll zu habilitieren«.

Erlangen. R. Zocher.

S a m m l u n g D i e t e r i c h. In der Dieterichschen Verlagsbuchhandlung zu Leipzig.

Keine der in den letzten Jahren neubegründeten Sammlungen von Taschenausgaben älterer und neuerer Werke der Weltliteratur hat sich so rasch durchgesetzt und so viele Freunde erworben, wie das Unternehmen der Dieterichschen Verlagsbuchhandlung; in rascher Aufeinanderfolge dürften bis heute etwa 30 Bändchen erschienen sein; weitere befinden sich in Vorbereitung. Für die Auswahl der hier zu besprechenden Nummern war nicht allein der mehr oder weniger philoso-

phische Inhalt maßgebend, sondern vor allem die Frage, ob und inwieweit die betreffende Ausgabe etwas wirklich Neues und Originelles darstellt. Das »Schopenhauer Brevier« (37) und »Die Fragmente des Novalis« (21) z. B. können unberücksichtigt bleiben, weil für diese beiden Auswahlsammlungen gewiß keine Notwendigkeit bestand.

Ich beginne mit einem Glanzstück: den Briefen des Erasmus von Rotterdam (2), verdeutscht und herausgegeben von Walther Köhler. Dieses ungewöhnlich reizvolle Buch umfaßt 351 Briefe, die so ausgewählt und angeordnet sind, daß sie die Lebensgeschichte des Erasmus, seinen Charakter und seine Zeit widerspiegeln. Überleitungen und Anmerkungen nehmen auch auf Leser Rücksicht, welche in der Geschichte des Humanismus und der Reformation noch nicht so bewandert sind, wie es das Erasmus-Studium eigentlich verlangt. Die inhaltsreiche Einleitung ist nicht nur die Frucht umfassender Gelehrsamkeit, sondern sie zeugt auch von einem weitschauenden gerechten Urteil und einer dem Gegenstande in vieler Hinsicht adäquaten Geisteshaltung. Ein Vergleich mit Huizingas Auffassung wäre verlockend und lehrreich. Von der Übersetzung ist zu sagen, daß sie künstlerischen Wert besitzt. Sie liest sich flüssig und bequem; auch ist es Walther Köhler gelungen, die Eigenart des gelehrten und bedachten, dabei jedoch amüsanten und witzigen lateinischen Plaudertons trefflich nachzubilden.

In eine andere Welt führt uns die zweibändige Pascal-Ausgabe, welche Wolfgang Rüttenauer besorgt hat. Das erste Bändchen (7) enthält eine Übertragung der »Gedanken« nach Fortunat Strowskis völlig neu geordneter Edition. Deutsche Leser, welche das Werk etwa in der auf Renouard fußenden Reclam-Ausgabe Heinrich Hesses kennen, erhalten nun ein durchaus verändertes Bild. Ob es »das richtige« ist, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls ist es außerordentlich eindrucksvoll. Eine von Romano Guardini beigesteuerte Einführung erfüllt ihren Zweck, vermag aber freilich nicht alle Fragen zu beschwichtigen, welche sich bei der Lektüre dieses rätselhaft anziehenden und abstoßenden Werkes unlösbar aufdrängen. — Das zweite Bändchen (16) ist »Vermächtnis eines großen Herzens« betitelt; es enthält die kleineren Schriften Pascals, von Wolfgang Rüttenauer selbst eingeleitet und von Othmar Baier um ein Nachwort »Der Mathematiker und Physiker Pascal« vermehrt. Die Biographie der Schwester wurde mit Recht an den Anfang gestellt: ein menschliches Dokument von einzigartigem Wert! Es folgen die methodologischen Arbeiten: die Einleitung in die geplante Schrift über den leeren Raum, die Untersuchung über das mathematische Beweisverfahren und seine Grenzen, das Fragment über den Unterschied zwischen dem Geist der Geometrie und dem Geist der Intuition. Die anschließenden religiösen Schriften enthalten außer dem bekannten »Gebet um den heilsamen Gebrauch der Krankheiten«, dem »Vergleich zwischen den Christen der alten Zeit und denen von heute« und dem berühmten »Memorial« noch einen im Anschluß an Jansenius geschriebenen »Abriß des Lebens Jesu Christi«, d. i. eine Evangelienharmonie, die in Deutschland so gut

wie unbekannt sein dürfte. Den Schluß bilden zwei philosophische Schriften, von denen die teilweise gegen Descartes gerichtete »Abhandlung über die Leidenschaften der Liebe« die interessantere ist.

Was für und gegen den »Cherubinischen Wandersmann« des Angelus Silesius (64) gesagt werden kann, hat bekanntlich Gottfried Keller in seinem »Grünen Heinrich« (IV. Band, 12. Kapitel) treffsicher und tief zum Ausdruck gebracht. Will-Erich Peuckert verkennt die Schwächen Johannes Schefflers nicht; dies geht aus der Einleitung klar hervor, welche er seiner neuen Gesamtausgabe — sie enthält auch das »katholische« Sechste Buch! — voranstellte. Von besonderem Wert sind die Erläuterungen, weil sie die Vorlagen (Franckenberg, Böhme, Paracelsus, Tauler usw.), denen der nur selten originelle Dichter auf Schritt und Tritt folgt, mit kenntnisreicher Sorgfalt zusammenstellen.

Weniger Glück hatte der Verlag mit dem Herausgeber von Johann Georg Hamanns »Hauptschriften« (10). Otto Mann war der ihm gestellten Aufgabe kaum gewachsen. Dies zeigt die wortreich-anspruchsvolle Einführung; mehr noch verraten es die teilweise recht fehlerhaften Anmerkungen. Rudolf Ungers »Sibyllinische Blätter des Magus«, die seinerzeit als Band V der »Erzieher zur deutschen Bildung« im Verlage Diederichs erschienen, sind der neuen Auswahl bei weitem vorzuziehen.

Mit Vergnügen nimmt man »Die französischen Moralisten« zur Hand, von denen Fritz Schalk zunächst (22) La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort und Rivarol verdeutscht und herausgegeben hat. Ein weiteres Bändchen soll folgen. Was die bisher vorliegenden Texte anbelangt, so sind die Aphorismen-Bücher vollständig abgedruckt; Montesquieu ist nur mit wenigen kleinen Kostproben vertreten; von Chamfort fehlen die »Anekdoten« (wer eine deutsche Übersetzung sucht, findet sie in der Piper-Sammlung »Die Fruchtschale«, Bd. 9); der in Deutschland wenig bekannte Rivarol ist selbstverständlich auch nur in Auswahl aufgenommen. Eine vorzügliche Einleitung charakterisiert die einzelnen Schriftsteller; Karl Voßler hat ein Vorwort geliefert, das an geschliffener Knappheit den französischen Kurzsprüchen angepaßt zu sein scheint.

Ich schließe mit dem bis jetzt vielleicht am meisten zu begrüßenden Bande der Sammlung: der von Peter Klassen unter dem glücklichen Titel »Deutsche Staatskunst und Nationalerziehung« (3) dargebotenen Auswahl aus Justus Mösers Sämtlichen Werken. Klassen hatte schon vor einigen Jahren (1936) eine wertvolle Möser-Monographie veröffentlicht, in welcher er neue Wege beschritt und die Gestalt des seltenen Mannes, der mit Fug und Recht zu den großen Erziehern des deutschen Volkes gerechnet werden darf, in ihrem ganzen inneren Reichtum darzustellen versuchte. So war er gewiß wie kein anderer zur Herausgabe einer Sammlung von Möser-Texten geeignet, die nicht nur dem Literaturfreund gefallen kann, sondern schlechterdings Alle angeht, denen es um deutsche Art und »Tugend« zu tun ist. Denn: Möser »rückte von den Sittenlehren seines Jahrhunderts ab, in-

dem er der Tugend ihren bloß sittlichen Wert nahm und wieder auf die ursprüngliche und umfassende Bedeutung des Wortes hinführte, da doch die Güte eines jeden Dinges auch seine Tugend ist«. Er »hat das Volkstum zuerst als lebendige Größe und weise Schöpferkraft sichtbar gemacht, doch darin ist er fast bei den Deutschen am merkwürdigsten, daß er volkstümliche Natur mit hoher Bildung und geistigem Range verknüpft. Auch er gehört in die Reihe der Deutschen, welche Fremdherrschaft brechen, um doch nicht, wovor Goethe gewarnt hat, das Formlose an die Stelle des Joches zu setzen. Von ihm ist zuerst der Staat als die unverbrüchliche Form des Gesamtlebens, seine Gestaltung als höchste künstlerische Leidenschaft und als eigentlicher Beruf der Deutschen gekennzeichnet worden. Aber die Mannigfaltigkeit in den Gebilden des Geistes ist für ihn von echtem deutschem Wesen unzertrennlich« (Aus Klassens Einleitung). Goethes tiefe Verehrung Mösers ist bekannt; aber Klassen würdigt nicht nur den Geistesverwandten Herders, d. h. den »Stürmer und Dränger«, sondern darüber hinaus den vorbildlichen ethisch-politischen Charakter, der einer völkischen Lebenshaltung den Weg wies. Von dem reichen Inhalt der dargebotenen Auswahl eine hinreichende Vorstellung zu geben, ist in Kürze unmöglich. Es sei also nur angedeutet, daß Klassen die wichtige Jugendschrift »Der Wert wohlgewogner Neigungen und Leidenschaften« an die Spitze gestellt hat, daß er das gegen Friedrich den Großen gerichtete Sendschreiben »Über die deutsche Sprache und Literatur« vollständig aufnahm, und auch das für Möser ungemein charakteristische Schreiben »An den Herrn Vikar in Savoyen, abzugeben bei Herrn Johann Jacob Rousseau« ungekürzt brachte. Aus der »Osnabrückischen Geschichte« wurden die Vorreden und drei größere Abschnitte mitgeteilt. Den Hauptinhalt des Bandes bilden jedoch, wie sich von selbst versteht, die kleineren und größeren Aufsätze über die Ordnung des Landeigentums, die Lebenshaltung des Landmanns und des Städters, Geist und Ordnung des Landesstaates, Geschichtschreibung und Nationalerziehung, welche unter dem Titel »Patriotische Phantasien« bekannt geworden sind. Goethe sprach von »Goldkörnern, die denselben Wert haben wie reine Goldbarren, und noch einen höheren als das Ausgemünzte selbst«. Diesen köstlichen Besitz in einer handlichen Ausgabe wieder bequem zugänglich gemacht zu haben, betrachte ich als eine Leistung, für welche wir Peter Klassen und dem Verlage Dieterich zu besonderem Danke verpflichtet sind.

Gießen. Hermann Glockner.

DIE WELTANSCHAULICHE GRUNDHALTUNG JACOB BÖHMES[1].

Von

AUGUST FAUST (BRESLAU).

I.

Die Schriften Jacob Böhmes sind nicht eigentlich zu wissenschaftlichem Studium, sondern zu religiöser Betrachtung und Versenkung geschrieben. Man soll sie langsam lesen, Abschnitt für Abschnitt, in ruhiger Versonnenheit und Selbstbesinnung. Die erste deutsche Gesamtausgabe wurde in kleinem Oktavformat gedruckt, damit der Leser die einzelnen Werke leicht bei sich tragen kann; und zu jeder Schrift wurde lose ein symbolischer Kupferstich hinzugefügt, den man sich vor Augen stellen soll, wenn man das Gelesene still überdenkt[2]. Nur bei solcher Selbstversenkung

1) Der vorliegende Aufsatz umfaßt mit geringen Änderungen die Kapitel VI und VII einer kleinen Schrift, die unter dem Titel »Jacob Böhme, Versuch einer Einführung in sein Denken« voraussichtlich als nächstes Heft der »Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte« im Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, erscheinen wird.

2) Des Gottseeligen Hoch-Erleuchteten Jacob Böhmens Teutonici Philosophi Alle Theosophische Wercken. ... Zu Amsterdam, Gedruckt im Jahr Christi 1682. Diese Ausgabe beruht auf dem von Abraham Willemszoon van Beyerland für seine holländischen Böhme-Übersetzungen gesammelten und dann von Johann Georg Gichtel verglichenen und überarbeiteten Handschriftenmaterial. Sie wird im folgenden zugrunde gelegt. (Vgl. Werner Buddecke, Die Jakob Böhme-Ausgaben, Ein beschreibendes Verzeichnis; 1. Teil: Die Ausgaben in deutscher Sprache; Hainbergschriften, 5. Heft; Göttingen 1937, S. 1—12). — Zum Vergleiche herangezogen wurde überall noch die dritte deutsche Gesamtausgabe: Theosophia revelata, Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens. ... Gedruckt im Jahre des ausgebornen grossen Heils 1730 (Vgl. Buddecke, a. a. O. S. 22—35). »Die Urteile aller Kenner der vorliegenden Ausgabe«, schreibt Buddecke, »stimmen darin überein, daß sie an Vollständigkeit und Genauigkeit sowohl die früheren als auch die späteren übertrifft. Sie ist, obwohl kritische Ansprüche seitens der Philosophie und besonders der Sprachforschung eine erneute Bearbeitung notwendig erscheinen lassen, bis heute die maßgebliche Gesamtausgabe«. Auf Grund der jetzt ausführlicher berücksichtigten textkritischen Auf-

kann man die Schriften Jacob Böhmes richtig verstehen. Jeder Versuch, einem anderen ihren Inhalt wiederzugeben und dadurch ein eigenes Lesen der Originaltexte zu ersparen, ist grundverfehlt. Deshalb kann es sich im folgenden nur darum handeln, die weltanschauliche Grundeinstellung Jacob Böhmes an einigen besonders wesentlichen Gedanken zu verdeutlichen und ihn dadurch gegen landläufige Fehldeutungen im Sinne eines angeblichen Pantheismus oder Neuplatonismus in Schutz zu nehmen.

Um deutlich zu machen, daß der ganze Mensch beteiligt sein muß, wenn er die Natur und in ihr das Walten Gottes verstehen will, geht Jacob Böhme von dem paracelsischen Mikrokosmosgedanken aus: Der Mensch gehört gleichsam zu drei Welten, da er erstens aus einem Extrakt aller Elemente, zweitens aus einem Extrakt der Gestirne, d. h. der siderischen »Quintessenz«, und drittens aus einer Seele besteht, die unmittelbar von Gott selber dem elementarischen und siderischen limus terrae eingehaucht wurde [1]). Diesem Grundgedanken des Paracelsus aber gibt Jacob Böhme eine neue religiöse Vertiefung. Angelus Silesius hat später hierauf Bezug genommen und unter ein Bildnis Jacob Böhmes geschrieben:

---

zeichnungen von Gichtel hat Johann Wilhelm Ueberfeld in diese dritte deutsche Gesamtausgabe sehr viele syntaktische Verbesserungen aufgenommen und dadurch viele sinnstörende Fehler der Ausgabe von 1682 beseitigt. Aber er hat auch die Sprachform, insbesondere den Lautbestand der eigenhändigen Originalhandschriften Jacob Böhmes noch mehr modernisiert und daher die urwüchsige und knorrige Ausdrucksweise Böhmes noch mehr geglättet, als man es leider auch schon 1682 getan hatte. Deshalb sind im folgenden die beiden genannten Böhme-Ausgaben nebeneinander benutzt worden. — Da die Rechtschreibung in allen Ausgaben sehr verschieden ist und außerdem (wie schon ein flüchtiger Blick auf die Photographien der Originale zeigt) sehr stark von Jacob Böhmes eigenhändigen Handschriften abweicht, so wurde im folgenden zwar der alte Lautbestand des gesprochenen Wortlautes nach Möglichkeit beibehalten, im übrigen aber unsere heutige Schreibweise angewendet. (Vgl. Werner Buddecke, Die Handschrift Jakob Böhmes; Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Fachgruppe IV, Nr. 15, 1933, S. 164—180, und Neue Folge Bd. I, Nr. 3, 1934, S. 41—48; mit im ganzen fünf Photographien nach Jacob Böhmes eigenhändigen Manuskripten). Nur bei dem Vornamen Böhmes ist die alte Schreibweise (mit c) nicht geändert worden, da der eigenhändige Namenszug Jacob Böhmes sie immer zeigt. — Der auch heute leider noch oft zitierte Neudruck von Böhmes Werken, den Karl Wilhelm Schiebler 1831—1847 herausgab (Anastatischer Wiederabdruck 1922), ist für wissenschaftliche Zwecke durchaus unbrauchbar (vgl. Buddecke, Böhmeausgaben, a. a. O. S. 41—42 und S. 45).

1) Vgl. Paracelsus, Astronomia Magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt (1537/38); cap. 2, »aus was der Mensch gemacht sei, was der limus sei und was Eigenschaft die selbige massa gehabt hat« (Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus, Sämtliche Werke, I. Abteilung, herausgegeben von Karl Sudhoff, Bd. 12, München und Berlin 1929, S. 31—51). — Der angedeutete Grundgedanke kommt bei Paracelsus auch in anderen Schriften immer wieder vor.

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanzen in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn im Firmament;
Der Salamander muß im Feur erhalten werden:
Und Gottes Herz ist Jacob Böhmens Element [1]).

In Böhmes Schrift »Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen«, die auch schon durch den lateinischen Obertitel »De signatura rerum« unverkennbar auf Paracelsus zurückweist, heißt es dementsprechend: »Die Seele begreift die innere ewige Natur; und der Seelen Geist, als die edle Bildnis nach Gott, ergreift die Geburt der englischen Licht-Welt; und der siderische und elementische Geist ergreifet der Sternen und Elementen Geburt und Eigenschaft. Ein jedes Auge siehet in seine Mutter, daraus es ist erboren worden« [2]). Deshalb eben muß der ganze Mensch in seiner dreifachen Einheit (und nicht nur mit seiner Vernunft) sich einsetzen und hingeben, wenn er die »Offenbarung der Gottheit durch die Natur« verstehen will. Gott kann nicht ohne die Natur, die Natur nicht ohne Gott wahrhaft verstanden werden; beider Verständnis aber ist nur möglich, wenn der Mensch sich dessen bewußt ist, mit beiden verbunden, verwachsen und verwandt, zu sein und durch diese Allverbundenheit auch selber ein wahrhaftes Ganzes zu bilden, eine Welt im kleinen und zugleich ein Ebenbild Gottes.

Der Mensch also »hat alle Gestaltnisse aller drei Welten in ihme liegen, dann er ist ein ganz Bilde Gottes oder des Wesens aller Wesen«. Es kommt nun vor allem darauf an, welcher der drei im Menschen wirksamen »Werkmeister« das »Ober-Regiment in der Essenz« bekommt. Dementsprechend wird das ganze »Instrument« »gezogen«, das dann der betreffende Werkmeister zum Ertönen bringt. Dieser nämlich kann den Menschen »anschlagen«, wie man ein Musikinstrument anschlägt und ihm einen »Hall«, eine Offenbarung seines Wesens entlockt, um dadurch (wenn möglich) einen Zusammenhall mit anderen Instrumenten herbeizuführen. So kann auch die Seele zusammenklingen mit der ganzen Natur und sogar mit Gott; ja, sie kann zur »klingenden Saite in Gottes Saitenspiel« werden. Aber im Menschen hat nun durchaus nicht immer der eigentlich zur Herrschaft berufene Seelengeist das Ober-Regiment, sondern sehr oft bringt man diesen in eine unwürdige Dienststellung; und dann ist der Mensch unfähig zu jedem wahren Einklang mit der Natur und mit Gott. Herrscht z. B. der elementarische Geist, so wird der Mensch ein Genußmensch; und dann kann er an den Dingen nur das Materielle, also nur die sinnlich-

1) Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke, herausgegeben von Hans Ludwig Held, 2. Aufl., München 1924; Bd. 2, S. 29.

2) Jacob Böhme, De signatura rerum (1622); cap. 3, § 8.

wahrnehmbare Außenseite sehen und genießen. Herrscht der siderische Geist, so wird der Mensch ein Begriffsmensch; und dann kann er an den Dingen nur die vernunftmäßig erfaßbare Tatsache ihres Eigenwesens erkennen und begreifen. Herrscht dagegen der Seelengeist, so versteht der Mensch den Daseinsursprung der Dinge; und dann kann auch er selbst aus Gott wiedergeboren werden. Dann gibt ihm jedes Ding der Natur von innen her einen seelisch-religiösen Widerhall, oder (wie Jacob Böhme auch sagt) jedes Ding tut dann vor ihm den Mund auf: »Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung« und seine eigene Sprache je nach seiner besonderen Wesenheit und Gestalt; aber es kann diesen Mund nur dann auftun und seine Sprache nur dann wirklich sprechen, wenn es richtig angesprochen wird. Es kann uns eine Resonanz nur geben, wenn von uns aus der rechte Seelenton darauf trifft. Erst wenn die Dinge so durch den Menschen angeredet werden und daraufhin innerlich zu ihm sprechen und ihm antworten durch ihre Signatur, dann erst ist der Mensch dazu imstande, die Offenbarung der Gottheit im Inneren der Natur und durch die Natur zu vernehmen. Also nur dann spricht Inneres zu Innerem, wenn der Seelengeist in uns das »Oberregiment« hat, d. h. nur dann, wenn die sogenannte Naturmystik gleichsam im Dienste der sogenannten Seelenmystik steht[1]).

So, wie der Mensch als »eine kleine Welt aus der großen« aufzufassen ist, so kann man nun aber auch in jedem Ding, z. B. in einem »Stein oder Erdenklumpfen«, »die ganze Welt darinnen« sehen, obwohl jeweils verschiedene Eigenschaften vorherrschen; denn auch »an einem jeden Dinge« ist »etwan eine Eigenschaft die größte, darnach es auch genennet wird«. »Die andere Eigenschaften liegen alle miteinander auch darinnen, allein in unterschiedlichen Graden und Centris, und sind doch alle Grad und Centra nur ein einiges Centrum: Es ist nur ein einige Wurzel, daraus alles herkommt . . .; sein Urstand ist als wie ein Rauch oder Brodem vom großen Mysterio des ausgesprochenen Wortes, das an allen Orten im Wieder-Aussprechen stehet, das ist im Wieder-Aushauchen ein Gleichnis nach sich, ein Wesen nach dem Geiste«[2]).

Diese Feststellung begründet zwar die Fähigkeit der Dinge, zu unserer Seele zu sprechen; aber sie bedeutet ganz und gar keine Gleichsetzung von Welt und Gott. Jeder Pantheismus wird vielmehr von Jacob Böhme ebenso wie von Paracelsus immer wieder ausdrücklich abgelehnt. Im Anschluß an die hier wiedergegebene Darlegung des Mikrokosmos-Makrokosmos-Gedankens wird sogleich betont: »Nun können wir aber nicht sagen, daß die äußere Welt Gott sei oder das sprechende Wort, welches in sich ohne

1) De signatura rerum (1622); cap. 1, § 7—12 und § 16; cap. 15, § 45.
2) Mysterium magnum (1622/23); cap. 2, § 5—6.

solch Wesen ist, so wohl auch der äußere Mensch nicht; sondern es ist alles nur das ausgesprochene Wort, das sich in seinem Wiederfassen (zum selber Sprechen) also coagulieret hat und noch immerdar . . . coagulieret«. Der »unoffenbare Gott« ist ursprünglich »eine Stille ohne Wesen«, aber er faßt auch in sich das »ewig-sprechende Wort«, und dieses führt sich in eine Gebärung ein und macht dadurch »eine solche geistliche Welt in sich, wie wir im ausgesprochenen Worte eine materialische sind«. Gott selber und auch die innere Welt, darinnen Gott wohnt, ist also ganz etwas anderes als die materielle Welt, in der wir als äußere Menschen leben. Beide Welten aber verhalten sich zueinander wie das ewig sprechende Wort und das in die Zeit hinein ausgesprochene Wort. »Günstiger Leser, merke den Sinn recht: wir verstehen nicht mit solcher Beschreibung einen Anfang der Gottheit, sondern wir zeigen euch die Offenbarung der Gottheit durch die Natur; dann Gott ist ohne Anfang und hat einen ewigen Anfang und ein ewig Ende, das ist er selber. . . . Außer der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts; dann außer der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungründlich Auge, das in nichts stehet oder siehet, dann es ist der Ungrund; und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden«. Obwohl die geistliche Welt des ewig sprechenden Wortes und die materialische Welt des zeitlich ausgesprochenen Wortes sich zueinander verhalten wie Inneres und Äußeres, obwohl sie wie Seele und Leib ineinander sind und obwohl sogar Ewigkeit und Zeit eigentlich »nur Ein Ding« bilden, haben sie doch »unterschiedliche Anfänge«. »Die geistliche Welt im Innern hat einen ewigen Anfang, und die äußere einen zeitlichen; eine jede hat ihre Geburt in sich; aber das ewig-sprechende Wort herrschet durch alles und mag doch weder von der geistlichen noch äußern Welt ergriffen oder gefasset werden, daß es stille stünde, sondern es wirket von Ewigkeit in Ewigkeit; und sein Gewirke wird gefasset, denn es ist das geformte Wort; und das wirkende ist sein Leben und unfaßlich, denn es ist außer allem Wesen, nur bloß als ein Verstand oder eine Kraft, die sich in Wesen einführet«[1]).

Mit diesen bei Jacob Böhme immer wiederkehrenden Gedanken ist unzweideutig gesagt, daß Gott nicht mit der Welt oder der Natur eins und identisch ist, sondern daß er auch außerhalb von ihr steht; aber da ist er noch unoffenbart, da ist er nicht einmal eigentlich seiend, sondern gewissermaßen überseiend, anfangs- und endelos, ja nichtseiend und geradezu Nichts.

1) De signatura rerum (1622); cap. 3, § 1—2; vgl. cap. 16, § 1—2. — Von der Menschwerdung Christi (1620); II, cap. 1, § 8. — Mysterium magnum (1622/23); cap. 2, § 7 und § 10. — Vgl. Clavis (1624); Vorrede, § 5.

Dieser Ungrund darf jedoch nicht etwa so aufgefaßt werden wie das *ὑπερούσιον* der Neuplatoniker oder das „vollendete Nichts" des Mahayana-Buddhismus [1]); sondern hier zeigt sich sogleich die protestantische und deutsche Vorherrschaft des Willens auch in der Gottes- und Weltentstehungslehre. Als Wille aber und Sehnen nach Offenbarung muß nicht nur der unoffenbarte Gott selber, sondern auch die geistliche oder innere Welt des sprechenden Wortes (d. h. die »ewige Natur in Gott«) selbstverständlich etwas grundsätzlich anderes sein als die materialische und äußere Welt des ausgesprochenen Wortes, obwohl diese doch gerade zur Offenbarung jener Welt dient und daher überall von ihr gleichsam durchwirkt ist. Jedenfalls also kann man bei Jacob Böhme nicht (wie z. B. bei Spinoza) sagen: Deus sive natura; denn Gott ist auch außerhalb der Natur, und er wird durch die Natur nur offenbart, ohne mit ihr identisch zu sein. Schon die grundverschiedene Gegenüberstellung von natura naturans und natura naturata bei Spinoza und von schweigender Gottheit (»Stille ohne Wesen«), sprechendem Wort (»ewiger Natur in Gott«) und ausgesprochenem Wort (»äußerer«, d. h. »materialischer Natur«) bei Jacob Böhme kann deutlich machen, wie weit dieser deutsche Denker von jeglichem Alleinheits-Gedanken entfernt ist. Außerdem aber hat Jacob Böhme gelegentlich auch mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit und Derbheit gesagt, wie er zu pantheistischen Spekulationen steht. So schreibt er z. B. in seiner zweiten Schutzschrift gegen Balthasar Tilke: »Wann ich auf eure Weise soll reden, daß Gott in allem alles mächtig ist, . . ., so muß ich sagen, daß Gott Alles ist: Er ist Gott, er ist Himmel und Hölle und ist auch die äußere Welt. . . . Was mache ich aber mit einer solchen Rede, die keine Religion ist? Eine solche Religion nahm der Teufel in sich«. Die Macht Gottes, die sich in der Tat über alles erstreckt, bedeutet eben gerade nicht, daß Gott und das Weltall eines und dasselbe sind [2]).

Auch die Geburt und dann die Wiedergeburt der Seele aus Gott beruht bei Jacob Böhme keineswegs darauf, daß wir im Grunde mit Gott identisch wären oder zu einer Allseele gehörten, die ursprünglich in Gott geruht haben könnte, um dann aus ihm hervorzutreten und dabei in viele

---

1) Vgl. hierzu meine Plotin-Darstellung (Der Möglichkeitsgedanke, Systemgeschichtliche Untersuchungen, I. Teil: Antike Philosophie, Heidelberg 1931; S. 315—460, namentlich S. 357—359) und als kennzeichnend für den ostasiatischen Mahayana-Buddhismus z. B. den Gesang vom Erleben der Wahrheit (Schôdô-ka) und die fünf Stufen Rjôkwais von Tôsan (Zen, Der lebendige Buddhismus in Japan, Ausgewählte Stücke des Zen-Textes, übersetzt und eingeleitet von Schûej Ôhasama, herausgegeben von August Faust, Gotha 1925; S. 22, 84—85, 88, 149 Anm. 74, 151 Anm. 89, 153—154 Anm. 98; S. 124—125 und 186—190).

2) Zweite Schutzschrift wider Balthasar Tilke (1621); § 140.

Einzelseelen zu zersplittern und schließlich wieder mit der Weltseele und dem All-Einen zu verschmelzen. Derartige neuplatonische Gedanken liegen Jacob Böhme schon deshalb fern, weil jede einzelne Seele ja ein selbständiges Ganzes ist und dadurch die Kraft besitzt zur Selbstgestaltung der Persönlichkeit: »Uns ist erkenntlich, was aus dem Ungrunde kommt und selbst sein Grund ist, daß es in ihme alles vermag; dann es ist sein eigen Wesen, es macht sich selber. Ob nun wohl die Seele ein Zweig aus dem Baume ist, so ist sie doch nun in ein Geschöpf gegangen und ist ein Eigenes: Sie ist nun ein Bild des Ganzen und ein Kind des Ganzen; dann wann das Kind geboren ist, so ist die Mutter und das Kind Zwei, es sind zwei Personen; . . . Also verstehet uns recht, Gottes Geist und der Seelen Geist sind zwei Personen, ein jeder ist frei von dem andern, . . . ein jeder hat seinen Willen«[1]). — Die Vorherrschaft des Willensgedankens bei Jacob Böhme verlangt also, daß Gott weder mit der Seele noch mit der Welt ursprünglich eines ist und daß er weder die eine noch die andere dann gleichsam bloß unwillkürlich aus der göttlichen Einheit hervortreten läßt; sondern beide werden mit Willen von ihm erschaffen, und dadurch macht er sie selbständig und gibt er sie frei, wie eine Mutter das von ihr geborene und aus ihrem »Samen« lebende Kind doch seinen eigenen Lebensweg gehen läßt. Durch Selbsttätigkeit kann daher auch unsere Seele mit bewußtem Entschluß (und nicht bloß unwillkürlich) die volle Verantwortung für die Ausgestaltung unseres Lebens übernehmen. Jeder ist selbst dazu imstande, seinem Dasein von sich aus den rechten Lebenssinn zu verleihen, der ja von keinem anderen übernehmbar und auf keinen anderen übertragbar sein darf. Nur als solch ein eigener und daher ganzer Mensch kann ein jeder von uns wirklich ein ganzes Bild des Wesens aller Wesen sein; nur so also kann er seinen Daseinszweck erfüllen und selber der Offenbarung Gottes dienen. Die Religiosität Jacob Böhmes bedeutet daher keine Selbstaufgabe des Menschen, kein Opfer seiner Wesensart, kein Zerbrechen seines Charakters; sondern gerade deshalb, weil die Seele aus Gott stammt und ihm zu dienen hat, gerade deshalb, weil sie sein Kind

1) Vierzig Fragen von der Seele (1620); 6. Frage, § 1, § 2 und § 4. — Vgl. De signatura rerum (1622); cap. 16, § 44. — Schon diese wenigen Textstellen können zeigen, wie einseitig und übertrieben die Böhme-Auffassung von Arno Deutelmoser ist (Luther/Staat und Glaube; Jena 1937; S. 310—315). Deutelmoser übersteigert den Gedanken der sogenannten »Alleinwirksamkeit« und der angeblichen »Alleinwirklichkeit« Gottes bis zur Behauptung einer »Überwindung des Christentums« schon durch Luther und erst recht durch Jacob Böhme. Dadurch wird zwar vieles bisher Übersehene in sehr beachtenswerter Weise hervorgehoben; aber vollkommen unbeachtet bleibt bei Deutelmoser das typisch deutsche Freiheits- und Verantwortungsbewußtsein, durch das doch gerade Jacob Böhmes Deutung und Umdeutung theologischer Lehrstücke ganz entscheidend bestimmt ist.

und als solches ein ganzes und selbständiges Wesen ist, muß sie erst recht etwas anderes sein als er, etwas Eigenes mit eigenem Willen und eigener Selbständigkeit und Freiheit.

Wie fern Jacob Böhme jedem Pantheismus steht und wie sehr er die Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen (auch gegenüber Gott) betont, das zeigt sich besonders deutlich in seinem Kampf gegen die Annahme einer absoluten »Gnadenwahl«. Hierbei handelt es sich nicht etwa um ein unwesentliches »Lehrstück«, das man (wie die meisten Philosophiehistoriker) einfach beiseitelassen dürfte; sondern hier tritt Jacob Böhme in ausgesprochenen Gegensatz zu vorherrschenden kirchlichen Lehrmeinungen seiner Zeit, hier geht es um sein ureigenstes Anliegen, hier zeigt sich daher seine weltanschauliche Grundhaltung bereits in aller Deutlichkeit. — Wir »wollen nicht also blind die Prädestination und Genadenwahl hierein schließen, wie Babel (d. h. die irregeleitete Kirche) tut, welche lehret, Gott habe einen gewissen Haufen und Anzahl zur Verdammnis geordnet und den andern zur Seligkeit. — Wenn das wäre, so wäre die Natur in ein gewisse Maß eingeschlossen, wenn sie sollte ein Kind Gottes gebären, und ging nicht mehr im freien Wesen; auch hätte Gott seinen unwandelbaren Willen in ein Anfang und Ziel geschlossen; und wäre in menschlicher Eigenschaft nichts mehr frei, sondern, was ein jeder täte, das müßte er unvermeidlich also tun; er raubte oder stähle, er mordete oder lästerte Gott und lebte gleich wie er wollte, so müßte es also sein. Wo das wahr ist, so seind die zehen Gebot und alle Lehre und Gesetze ganz nichtig, und darf keiner Buße tun, Gott zwing ihn denn darzu«. Gott selber ist aber »von Ewigkeit frei«, darum hat er sich selbst und die Natur auch nicht durch Notwendigkeit miteinander verbunden, sondern er hat der Natur einen »freien Gang« eröffnet, und insbesondere hat er jedem von uns als seinem Ebenbilde die volle sittliche Entscheidungsfreiheit gelassen. Keinen Menschen macht er durchaus unselbständig; sondern jedem »bietet er sich an«, ohne ihn zur Annahme dieses Angebotes zu zwingen; und jedem »zeigt er den Weg der Wahrheit«, ohne ihn mit Gewalt dahin zu drängen. Solange also der Mensch »auf Erden lebet, so stehen beide Türen ihm offen: denn der freie Wille ist nicht gebunden; so er aber gebunden wäre, so möchte kein Gerichte mit Gerechtigkeit über ihn ergehen«. Der Mensch wird daher nie »zur Verdammnis geboren, sondern zu einer Möglichkeit des freien Willens«; er wird vor die »Wahl« gestellt, ob er »ihme selber« oder »im Willen Gottes« leben will; d. h. sein Wille ist und bleibt »frei, vom Bösen ins Gute und vom Guten ins Böse zu gehen«. Auch durch erbliche Belastung und durch alles, was in der Natur sonst noch bei Zeugung und Geburt des Menschen zur Bestimmung seiner

Wesensart beiträgt, wird hieran nichts geändert. Wie man auch von Natur geworden sein mag, man entscheidet sich doch immer selbst auf Grund des eigenen Wesens und durch eigenen und freien Willen.

Allerdings kennt Gott in seiner Allwissenheit natürlich auch die Wesensart und den Werdegang eines jeden Menschen von Grund aus. Er weiß schon vom »Kinde im Mutterleib«, wie es geartet ist und wie es dereinst sich aus Freiheit entscheiden wird. Er »bestätigt« also die Entscheidungen, die wir selbst aus eigenem Wesen und freiem Entschluß vollziehen; aber er ruft sie nicht hervor. Diese »Bestätigung« durch Gott ist gemeint, wenn es in der Schrift heißt, daß Gott sich nur derer erbarmt, welcher er will; denn das sind die, »welche mit ihrem freien Willen ihrer Selbheit in seiner Gnaden ersterben und sich ihme ergeben«. Die göttliche »Bestätigung« macht es auch verständlich, inwiefern nur gerade die von Gott verstockt werden, die er selbst verstocken will; denn das sind diejenigen, »die mit Kain selber laufen und ihnen das Reich Gottes selber nehmen wollen in ihren eigenen bösen Willen«. Wenn Gott dagegen geradezu die Initiative der Verstockung ergreifen und nicht bloß den bösen Eigenwillen des Menschen »bestätigen« würde, d. h. wenn er einen Menschen aus »Fürsatz verstockte«, »so hätte die Gerechtigkeit kein Gerichte in ihme; dann, der da tut, was er tun muß, der lebet seinem Herrn nach seinem Willen«. — Der Gnade Gottes geschieht bei alledem kein Abbruch; denn mit unserem freien Entschluß zum Guten können wir die »Bestätigung« durch Gott natürlich weder regelrecht verdienen noch gar erzwingen. Auch die Lehre vom servum arbitrium wird hiermit nicht vollkommen aufgegeben, sondern nur genauer bestimmt; denn, wer auf Grund seines Wesens entschlossen ist, so oder so zu sein und zu bleiben, der kann dann auch nicht anders. Darum heißt es in der Schrift: »O Jerusalem, wie oft hab ich deine Kinder wollen versammlen, als eine Kluckhenne ihre Küchlein unter ihre Flügel, und du hast selber nicht gewollt«. »Es lautet nicht ‚du hast nicht gekonnt', sondern ‚nicht gewollt'. Und weil sie in Bosheit der Sünden bleiben, so können sie auch nicht. Gott will das Perlein nicht für die Säu werfen; sondern den Kindern, die sich zu ihme nahen, denen gibt er das Perlein und sein Brot«[1]).

1) Die oben gegebene vorläufige Darstellung von Böhmes Freiheitslehre stützt sich vornehmlich auf folgende Belegstellen: Mysterium magnum (1622/23); cap. 40, § 49—51; cap. 26, § 34 und § 48—53; cap. 61, § 68. — Drei Prinzipien göttliches Wesens (1619); cap. 20, § 56—57. — De signatura rerum (1622); cap. 16, § 30, § 35, § 43—45. — Die umfassendste Darstellung dieser Gedanken und zugleich ihre Einordnung in das Gesamtbild der Weltanschauung Jacob Böhmes findet man natürlich außer im »Mysterium magnum« vor allem in der Schrift »Von der Gnadenwahl« (1623). Dort wird dann auch im einzelnen deutlich gemacht, wieso Gott weder den Abfall Luzifers noch den Fall Adams eigentlich gewollt

Die volle Bedeutung dieser Gedanken für das Freiheitsproblem läßt sich erst deutlich machen im Anschluß an eine Darstellung des gesamten Weltbildes von Jacob Böhme. Hier sollte nur schon im voraus festgestellt

---

hat, obgleich es ohne diese beiden Ereignisse doch weder die Weltentstehung noch die Heilsgeschichte geben könnte (vgl. z. B. Von der Gnadenwahl, 1623; cap. 6, § 35 und § 40; cap. 12, § 34). — In der Philosophiegeschichtsschreibung hat man diese für Jacob Böhme geradezu grundlegenden und zentralen Gedanken meistens nicht genügend berücksichtigt. Deshalb hat man ihn immer wieder zum Pantheisten gemacht und es ihm dann entweder als Fehler oder als Verdienst angerechnet, daß er infolge seiner angeblichen Inkonsequenz nicht stets und ständig am Pantheismus festgehalten habe. So redet z. B. Eduard von Hartmann in seiner sonst äußerst verdienstvollen »Geschichte der Metaphysik« (I. Teil, Leipzig 1899, S. 334—335) von den angeblich für Böhme »feststehenden pantheistischen Voraussetzungen«. »Die Kirchenlehre verwarf den Pantheismus wesentlich in dem Gefühl, auf diesem Boden das Problem des Bösen nicht bewältigen zu können«. Der von Böhme herbeigeführte »ungeheure Fortschritt« besteht nun nach Eduard von Hartmann darin, daß er den »Pantheismus (!) der Mystiker . . . von dem Vorwurf entlastet, das Problem des Bösen vertuschen zu müssen«. Dadurch erst werde der Pantheismus »zu einer dem Theismus philosophisch überlegenen Macht, der kein ethisches Bedenken mehr anhaftet«. Allerdings müsse man bei Jacob Böhme erst gewisse »Mängel abstreifen«, um »den richtigen Grundgedanken ohne Hülle hervortreten« zu lassen. Diese Auffassung Eduards von Hartmann ist grundverfehlt. Jacob Böhme bekämpft jegliche Art von Pantheismus; und das Problem des Bösen steht bei ihm im Mittelpunkt, weil dadurch der willensmäßige Zusammenhang zwischen Gott, Welt und Seele verständlich gemacht und dennoch jede pantheistische Alleinheitslehre ausgeschlossen wird. — Paul Deussen (Jakob Böhme, Über sein Leben und seine Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1922) erblickt in Böhmes philosophischer Grundanschauung einen »Versuch, die unabweisbaren (!) Forderungen des Pantheismus, welcher Gott nicht außerhalb der Welt, sondern in ihr sieht, in Einklang zu bringen mit der unleugbaren Tatsache des Dualismus, d. h. des in dieser göttlichen Welt vorliegenden Gegensatzes des Guten und des Bösen« (S. 28—29). »So entschieden Jakob Böhme . . . sich für den Pantheismus erklärt, so wenig läßt er sich an demselben genügen« (S. 32). Ja, Deussen gibt sogar zu, daß Böhme den Pantheismus wenigstens manchmal bekämpft und ihn »geradezu als die Religion des Teufels« bezeichnet (S. 32, mit unvollständigem Zitat des § 140 aus der zweiten Schutzschrift wider Balthasar Tilke). Trotzdem versucht Deussen gar nicht, die angeblich »pantheistisch-dualistische« Grundanschauung Jacob Böhmes als ein Ganzes zu verstehen; er empfindet den Ausdruck »pantheistisch-dualistisch« offenbar nicht einmal als contradictio in adiecto. Dafür aber wagt er sich, ähnlich wie Eduard von Hartmann, sofort an einen Versuch, bei Jacob Böhme den »Kern ursprünglicher, aus der Natur geschöpfter und daher auch unwiderlegbarer Wahrheit« von der »Schale« zu trennen (S. 37 und S. V—VI). Über diese Art der Philosophiegeschichtsschreibung erübrigt sich eigentlich jedes weitere Wort. Eduard von Hartmann und Paul Deussen, also immerhin zwei Namen von Rang, wurden hier nur genannt, um zu zeigen, wie notwendig die obigen Vorerörterungen für eine Darstellung sind, welche die in der Böhme-Literatur geläufigen Fehldeutungen vermeiden will. Man kann einem Denker von der Originalität Jacob Böhmes nicht gerecht werden, wenn man ihn sofort unter ein Schlagwort mit der Endung »-ismus« bringen will; und das Schlagwort »Pantheismus« ist hierzu am allerwenigsten geeignet, da ihm jede scharfe Begriffsbestimmung fehlt.

werden, daß er jede Alleinheitslehre pantheistischer oder neuplatonischer Art ablehnen muß. Nicht nur theoretische, sondern vor allem sittliche und religiöse Gründe bestimmen ihn dazu. Seine weltanschauliche Grundhaltung verlangt Freiheit und Verantwortlichkeit. Das steht für ihn von vorneherein fest. Von hier aus ergibt sich erst seine eigentliche Weltanschauung und deren philosophische Ausformung; und dementsprechend deutet er dann z. B. die Heilige Schrift und auch die Gedanken von Luther und Paracelsus, ja er kann dies alles gelegentlich sogar vollkommen umdeuten. Die haltungsmäßige Grundeinstellung Jacob Böhmes muß man also zunächst einmal verstanden haben, wenn man seine »Philosophie« richtig auffassen will; das ist bei diesem Denker, der das volle Dasein des ganzen Menschen zum Einsatz bringt, noch viel wichtiger als bei sogenannten Begriffsphilosophen.

II.

Die göttliche Allgegenwart und Allwirksamkeit bedeutet bei Jacob Böhme gerade kein pantheistisches Aufgehen Gottes in der Welt und keine Emanation der Welt aus Gott, und die Allverbundenheit des Menschen bedeutet gerade kein ekstatisches Verschmelzen der Seele mit einem überpersönlichen All-Einen und keinen Verzicht auf persönliche Selbständigkeit. Gott und Welt sind zwar nicht voneinander zu trennen, die Welt ist eine Verleiblichung Gottes, denn als weltabgeschiedener und bloß übernatürlicher Geist wäre er gar kein wahrhaft offenbarter Gott; aber deshalb sind Gott und Welt oder Natur nicht ein und dasselbe. Auch der Mensch könnte als körperlose, naturfremde und weltabgewandte Seele gar kein voller und ganzer Mensch sein, er wäre dann überhaupt nicht dazu imstande, sein Leben wirklich zu gestalten; daher kann die Seele sich nicht einfach vom Leibe lossagen, sondern sie muß mit ihm und durch ihn ihr Lebensziel zu erreichen suchen [1]); aber eben deshalb ist sie weder dasselbe wie dieser Leib, der den Weg, noch dasselbe wie Gott, der das Ziel ihres Lebens bestimmt. Gerade der Unterschied zwischen Gott und Welt und Seele macht sogar ihre wirkliche Lebendigkeit und damit auch ihre Verbundenheit überhaupt erst möglich. Denn das Leben Gottes und auch das Leben der Seele ist lebendig nur durch Willensäußerungen, die mehr als bloß das eigene Dasein betreffen. Wo Leben, d. h. Willenswirksamkeit sein soll, da muß es also Unterschiede geben; und nur durch Willensäußerungen können zwei voneinander so verschiedene Wesen wie Gott

---

1) Aurora (1612); cap. 15, § 5: Die Seele ist »mit dem Leibe verbunden und kann ohne den Leib nicht bestehen«.

und Welt oder Gott und Seele miteinander wirklich und wirksam verbunden werden. Deshalb muß einerseits die Selbständigkeit Gottes gegenüber Welt und Seele gewahrt bleiben ebenso wie die der Seele gegenüber Gott und Welt; aber andererseits kann es weder für Gott noch für die Seele ein still zufriedenes Ausruhen in fertiger Vollendung und Harmonie geben. Gegensätzlichkeit und Kampf vielmehr sind gerade deshalb unentbehrlich, damit der Wille wachgerufen wird und damit er den Zusammenhang zwischen Gott, Welt und Seele (trotz ihrer Selbständigkeit, ja gerade durch ihre Selbständigkeit und Selbsttätigkeit) erst zu einer wahrhaft wirklichen, d. h. wirksamen und lebendigen Verbindung, zu einem aktiven Aufeinandereingehen machen kann.

Der scheinbare Widerspruch oder Gegensatz zwischen der oft pantheistisch mißdeuteten Allverbundenheit und der fast ebensooft zu mystisch-sektiererischer Selbstherrlichkeit umgefälschten Eigenständigkeit der Seele wird daher bei Jacob Böhme überwunden und aufgehoben durch die Grundeinstellung zum Bösen, die für seine weltanschauliche Haltung schon von Anfang an entscheidend gewesen ist. Gerade in seinem Erstlingswerk hat er diese Gedanken in großartiger Weise zusammengefaßt und ihre Zusammengehörigkeit auch stilistisch besonders eindrucksvoll wiedergegeben: »Wann du ansiehest die Tiefe und die Sternen und die Erden, so siehest du deinen Gott, und in demselben Gott lebest und bist du auch, und derselbe Gott regieret dich auch, und aus demselben Gott hast du auch deine Sinnen und bist eine Kreatur aus ihme und in ihme, sonst wärest du nichts. — Nun wirst du sagen, ich schreibe heidnisch (gemeint ist: pantheistisch oder neuplatonisch): Höre und siehe und merke den Unterscheid, wie dieses alles sei; dann ich schreibe nicht heidnisch, sondern philosophisch; so bin ich auch kein Heide, sondern ich habe die tiefe und wahre Erkenntnis des einigen großen Gottes, der Alles ist. — Wann du ansiehest die Tiefe, die Sternen, die Elementa, die Erde, so begreifest du mit deinen Augen nicht die helle und klare Gottheit, und ob sie wohl allda und darinnen ist; sondern du siehest und begreifest erstlich mit deinen Augen den Tod, darnach den Zorn Gottes und das höllische Feuer«[1]). »Denn«, so heißt es in der Schrift »Von sechs theosophi-

1) Aurora (1612); cap. 23, § 9—11. — Diese Stelle wird von Deussen (a. a. O. S. 31—32) unvollständig zitiert, ohne die besonders zu beachtende Wiederholung des Satzes »Wann du ansiehest . . .«, daher auch ohne Verständnis für die Parallelität der beiden hierdurch einander gegenübergestellten Gedanken. Gerade diese Gegenüberstellung aber zeigt, daß die Schrecklichkeit des Daseins einerseits jeden Pantheismus ausschließt, andererseits jedoch eine willensmäßige Verbindung von Gott, Welt und Seele herbeiführt. Denn wir Menschen sind weder ein und dasselbe mit Gott noch durch das Böse ihm hoffnungslos entfremdet, sondern dieses treibt uns gerade zur Hinwendung auf ihn.

schen Punkten«, »ein jedes Leben entstehet in der Angst-Qual, in der Natur, und hat kein Licht in sich, es gehe dann in das ein, das die Natur ursachet, da empfähet es Licht. Denn alles, was in der Natur ist, das ist finster und in Angst, wie es an dieser Welt zu erkennen; sollte die Sonne weggenommen werden, so wäre ein eitel Angst und Finsternis«. »Denn die Angst ist gleich als das Zentrum, da das Leben und der Wille ewig urständet; denn der Wille will von der großen Angst frei sein und mag doch nicht: Er will fliehen und wird doch von der Herbigkeit gehalten; und je größer der Wille zum Fliehen wird, je größer wird der bittere Stachel der Essentien und Vielheit«[1]). Dieses Angsterlebnis ist grundlegend für jegliches Leben; und für unsere Seele ist es daher geradezu das Urerlebnis, durch das man hindurchgegangen sein muß, um den »Durchbruch« vollziehen zu können zur »innersten Geburt der Gottheit«.

Schon Schelling hat sich von Jacob Böhme angezogen gefühlt wegen dieser Erkenntnis, daß der eigentliche Untergrund alles Lebens und Daseins das Schreckliche sei; und neuerdings haben Vertreter der dialektischen Theologie und der Existentialphilosophie in scheinbar ähnlicher Weise die Unheimlichkeit des Daseins betont, das Ausgeliefertsein an den Tod und die Angst, ja an das Nichts. Bei Jacob Böhme aber ist dies alles erst der Anfang und Ursprung eines tieferen Problembewußtseins. Er erblickt in alledem nur ein Durchgangsstadium auf dem uns überall zugänglichen Wege zur innigsten Gottesnähe. Hier ist eine »Pforte«, die wir selber aufschließen können. Es gibt zwar viele Menschen, die »suchen den Schlüssel und haben doch den bei sich und kennen ihn nicht«, sie »gehen immer umb suchende, als wie jener Bauer, der sein Pferd suchte und ritt auch darauf«. Daß wir in der Angst bleiben müßten, daß wir durch Selbsterkenntnis und Erhellung des eigenen Daseins nicht auch zur Erkenntnis Gottes gelangen könnten, das redet uns also nur der Teufel ein, damit wir ihm anheimfallen. In Wahrheit ist Gott gar nicht fern und unerkennbar, sondern gerade unser Bewußtsein der Schrecklichkeit und Unheimlichkeit des Daseins ist bereits der erste Schritt zu seinem »Herzen«; denn in diesem Bewußtsein wird unser eigenständiges Dasein ja schon fühlbar ergriffen durch die Allgegenwart Gottes. Nur unserer bloßen Vernunft ist dieser Übergang verschlossen; sie ist ja bloß weltlicher (wenn auch gestirnhafter, siderischer) Herkunft, deshalb kann sie allein uns unsere Allverbundenheit mit der ganzen Welt und dem allgegenwärtigen Gott noch nicht zum Bewußtsein bringen; sondern bei ihrer Beschäftigung mit dem Beiwerk oder (wie Jacob Böhme sagt) mit dem »Spielwerk« und »Schnitz-

1) Sex puncta theosophica (1620); 5. Punkt, cap. 7, § 11—12 und 1. Punkt, cap. 1, § 47.

werk« der äußeren Natur findet sie höchstens, daß es eine verborgene und unergründliche und unerforschliche Kraft und Macht sein muß, welche die Mannigfaltigkeit der Natur hervorgebracht hat. »Darbei läßt sie es bleiben und läufet also in dem Geschöpfe hin und her, als wie ein Vogel in der Luft flieget, und siehets an, als die Kuhe eine neue Stalltür«[1]).

Die eigentliche Seele dagegen, die Gott selbst uns unmittelbar eingehaucht hat, verleiht uns den »Verstand«, der allenthalben den Ursprung der Dinge und daher auch den Sinn aller Qual und alles Bösen zu ergründen vermag: »Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch oder was genannt mag werden. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich wollende und das zu lieben (d. h. das zu Liebende) sei«. Ja und Nein sind aber nicht etwa voneinander »abgesondert« wie »zwei Dinge nebeneinander« ,»sondern sie sind nur Ein Ding«. Beide sind aufeinander angewiesen. Das eine ist die Ursache für die Empfindlichkeit, d. h. für das Bemerkbarwerden des anderen. »Außer diesen beiden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts und stünden stille ohne Bewegnis«. »Also auch ingleichen ... möchte auch kein Verständnis sein: Dann die Verständnis urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probieret und will«. Die bloße Einheit des Ja kann nicht einmal sich selbst empfinden außer »in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Ja, darinnen das Ja offenbar wird und darinnen es etwas hat, das es wollen kann«. »Dann Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es dupliere sich denn, daß es Zwei sei; so kann sichs auch selber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet sichs«. Das Nein bedeutet also durchaus nicht nur eine Abkehr und Entfremdung vom Ja, sondern es ist zugleich eine Rückbeziehung darauf, ja eine Wiedereinkehr; oder (wie man später sagt) die Negation dient der Reflexion. Jacob Böhme erläutert diesen Gedanken noch durch eine groteske, aber einprägsame Bemerkung im Sinne seiner »natursprachlichen« Etymologie: »Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es ein eingekehrte Begierde ist, als nein-wärts einschließende«[2]).

---

1) Aurora (1612); cap. 22, § 17. — Mysterium magnum (1622/23); cap. 10, § 2.

2) Quaestiones theosophicae (1624); 3. Frage, § 2—6 und § 10. — Die Deutung des »Nein« als »neinwärts«, d. h. »hineinwärts« ist bei Jacob Böhme selbstverständlich nicht bloß ein

Was Jacob Böhme bei der Behandlung der dritten »theosophischen Frage« beinahe begriffsphilosophisch wie eine bloße Negation und Reflexion hinstellt, das hat bei ihm natürlich vor allem grundlegende Bedeutung für das Dasein der Seele selbst und für ihr religiöses Verhalten. »Die Vernunft spricht: Warumb hat Gott ein peinlich leidend Leben geschaffen? Möchte es nicht ohne Leiden und Qual in einem bessern Zustand sein, weil er aller Dinge Grund und Anfang ist? Warumb duldet er den Widerwillen? Warumb zerbricht er nicht das Böse, daß allein ein Gutes sei in allen Dingen? — Antwort: Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihme selber offenbar werden. Dann so es nichts hat, das ihme widerstehet, so gehets immerdar für sich aus und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand. Wann das natürliche Leben keine Widerwärtigkeit hätte und wäre ohne ein Ziel, so fragte es niemals nach seinem Grunde, woraus es sei herkommen, so bliebe der verborgene Gott dem natürlichen Leben unerkannt. Auch so keine Widerwärtigkeit im Leben wäre, so wäre auch keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder Verstand noch Wissenschaft darinnen. Dann ein Ding, das nur einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit. So es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegnis ursachet, so stehets stille. Dann ein einig Ding weiß nichts mehr als Eines. Und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses noch Gutes, dann es hat in sich nichts, das es empfindlich mache«. »Das Böse oder Widerwillige ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe und daß das Gute, als der gute Wille, begehrende werde: Dann ein Ding, das in sich nur gut ist und keine Qual hat, das begehret nichts, dann es weiß nichts Bessers in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern«[1]).

»Das Böse im Widerwillen« ist also von großem »Nutzen«. Es »ist ein Werkzeug Gottes, damit er sein Gutes bildlich machet, auf daß das Gute

---

Wortspiel oder gar ein schlechter Witz; sondern durch die Natursprache (lingua Adamica) glaubt er allen Ernstes seine tiefsinnige Deutung der Negation bestätigen zu können. (Über diese Sprachphilosophie, auf die ich erst an anderer Stelle zu sprechen komme, vgl. Ernst Benz, Zur metaphysischen Begründung der Sprache bei Jacob Böhme; Dichtung und Volkstum, Bd. 37, 1936, S. 340—357.) Wenn das Verneinen als eine abwehrende Geste, z. B. als Zurückweisen eines Fragenden auf sich selber gedeutet wird, dann kann die Sprachbedeutung wirklich eine Anleitung geben zum Verständnis des philosophisch äußerst ernst zu nehmenden Gedankens, der mir erheblich tiefer zu sein scheint als das, was z. B. Spinoza oder Hegel über die »determinierende« bzw. die »dialektische« Negation zu sagen haben.

1) Der Weg zu Christo VII (bzw. VI), Von göttlicher Beschaulichkeit (1622); cap. 1, § 7—9 und § 13.

erkannt werde: Dann, so kein Böses wäre, so würde das Gute nicht erkannt«, und erst recht würde es dann nicht gesucht und gewollt werden. Ja, ohne den empfindbaren und erkennbaren Gegensatz von Gut und Böse wäre überhaupt kein wirkliches Leben und kein Lebensziel möglich, keine »Fruchtbarkeit« und keine »Freiheit«, keine »Kraft« und keine »Erlösung«. Darum ist alles Geschaffene endlich und eigenständig, darum gibt es allenthalben in der Welt Angst und Pein, Schmerz und Not und Qual. Aber nicht nur das von Leibniz später so genannte physische und das metaphysische Übel sind von solchem positiven Wert, sondern erst recht das Böse im eigentlichsten Sinne, also das moralische Übel (wie Leibniz es nennt) und die »Sünde«. Gerade bei Erörterung der Frage, »was Sünde sei und wie es Sünde sei«, schreibt Jacob Böhme: »Also befinden wir, daß das Böse muß dem Guten zum Leben dienen«. Ja, »das Böseste muß des Besten Ursache sein«[1]). Dieser Gedanke der Notwendigkeit des Bösen wird von Jacob Böhme in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder hervorgehoben und durch immer neue und einprägsame Formulierungen besonders betont. Biologische, moralische und religiöse Betrachtungen führen zu dem gleichen Ergebnis: Ohne Qual könnte es kein Aufquellen des Lebens geben, ohne Schlechtigkeit keine sittliche Güte, ohne Sündhaftigkeit keine Erlösung. — Auch diese entschlossene Anerkennung des Bösen aber ergibt sich nicht etwa bloß aus theoretischen Überlegungen; sondern ebenso wie das Freiheitsbewußtsein, dessen notwendige Ergänzung sie bildet, ist sie haltungsmäßig bedingt durch die weltanschauliche Grundeinstellung Jacob Böhmes. Nicht Willensverneinung, sondern stärkste Willensbejahung ist dabei das treibende Motiv. Hier fehlt jede Spur von Weichherzigkeit und Wehleidigkeit und jeder oberflächliche Optimismus, der den Dingen ihren Gang läßt, wie sie nun einmal laufen. Das Böse darf nicht einfach beiseitegeschoben werden, und niemand darf sich in der Illusion wiegen, jemals vollkommen damit fertig werden zu können. Man darf es nicht einmal bloß als unvermeidlich hinnehmen, sondern mit aller Härte muß man es sogar als unentbehrlich bejahen. Denn das Leben wird dadurch ja nicht etwa geschwächt oder gar vernichtet; sondern im Gegenteil, es wird durch den Gegensatz des Bösen nur noch immer mehr gekräftigt und überhaupt erst lebendig und wirksam gemacht.

---

1) Mysterium magnum (1622/23); cap. 10, § 62; cap. 26, § 36—38; cap. 28, § 67; cap. 71, § 17. — Zweite Schutzschrift wider Balthasar Tilke (1621); § 141—142. — Sex puncta mystica (1620); Punkt 3, »Was Sünde sei, und wie es Sünde sei«, § 26. — Dies sind nur ganz wenige und ziemlich wahllos zusammengestellte Belege für den bei Jacob Böhme grundlegenden und daher immer wiederkehrenden Gedanken der Unentbehrlichkeit des Bösen.

Auch die »Angst«, wie Jacob Böhme sie meint, bedeutet keineswegs ein Versagen oder gar eine feige Flucht vor dem Leben, sondern sie ist geradezu der Ursprung aller Lebenskraft: »Nun siehe dich umb, liebe Seele, in dir selber und in allen Dingen. Was findest du darinnen? Du findest nichts als die Angst, und in der Angst . . . den Willen zum Wachsen und Gebären, und im Willen die Kraft, und in der Kraft das Licht, und im Lichte seine Fortpflanzung oder forttreibenden Geist; der macht wieder einen Willen, einen Zweig aus dem Baume zu gebären, wie er ist«. So wird ursprünglich »alles in der Angst geboren«. »Die Angst ist die Ursach des natürlichen Wollens, Gemütes und der Sinnen; und ist des Lebens Rad, als eine Ursach des feurischen Lebens«. Ja, sie ist geradezu »die Wurzel des natürlichen Lebens«, schon rein biologisch, denn sie allein macht Feuer und Lebenswärme möglich: »Siehe, was fasset deinen Willen, oder worinnen stehet dein Leben? Sagst du, im Wasser und Fleische? Nein, es stehet im Feuer, in der Wärme; wann die Wärme nicht wäre, so erstarrete der Leib«. Die gleiche Angst aber, die den Ursprung des biologischen Lebens und Wachstums bildet, ist zugleich auch das metaphysische Prinzip, aus dem alle »Unterschiedlichkeit« und »Beweglichkeit« ursprünglich hervorgeht; also nicht nur unser seelisches und leibliches Leben, sondern aller Lebensdrang überhaupt, in der Welt und sogar in Gott, hat hier seinen Ursprung. Darum eben ermöglicht uns die Angst eine Lebenssteigerung, die schließlich sogar noch über unser bloß biologisches Dasein hinausführen kann. Sie ist der Grund dafür, daß wir nach Nahrung und nach immer mehr Leben »hungern«; sie ist aber auch der Grund für unseren »Durst« nach einer Freiheit, durch die unser Verlangen nach Lebendigkeit nicht nur vorübergehend, sondern endgültig gestillt wird. Der »eigene Wille der Natur« steht zwar noch »immerdar in sterbender Qual« und begehret immerdar »sich von solchem Grunde zu scheiden, welches ich darumb den kleinen Tod heiße, daß es der ewige sterbende Tod ist«. Wenn es dem Menschen aber gelingt, hierüber hinauszukommen, also gleichsam noch lebendiger zu werden und das bloß biologische Leben mitsamt dessen dauerndem Dahinsterben noch zu übersteigern, dann »ersinket er durch den Angst-Tod und fället in die Freiheit«, nämlich in die vollkommene Freiheit, welche unsere Einstimmigkeit mit dem Willen Gottes und daher Vollendung unseres Lebens bedeutet. Durch diese Möglichkeit, »auszugehen in die Freiheit Gottes«, ist unserer noch unvollkommenen und allzu menschlichen Entscheidungsfreiheit und unserem Kampf mit dem Bösen der letzte Sinn und das höchste Ziel vorgezeichnet. Die »Angst-Qual« aber bleibt bei alledem die »Wurzel« des gesteigerten und übersteigerten Lebens. Deshalb muß man sagen, daß gerade aus der »Qual in der Natur« und

»aus dem Bösen, als aus der Angst, das große Leben erboren wird«. So wenig hat das, was Jacob Böhme »Angst« nennt, mit einem Versagen vor dem Leben oder mit feiger Ängstlichkeit zu tun [1]).

Ja, die Anerkennung des Bösen und die Bejahung und Übersteigerung der Angst und des Lebens führt sogar zu einer ausgesprochen kämpferischen Gesinnung: »Der rechte Mensch muß im Streite bleiben wider das irdische verderbte Leben, welches sein Gegensatz ist, da Ewigkeit und Zeit wider einander streiten. Dann durch den Streit wird das große Arcanum eröffnet, und die ewigen Wunder in Gottes Weisheit aus der seelischen Essenz offenbar«. Gott selber »führet seine ewige Wunder mit der Zeit in Streit und Widerwärtigkeit, auf daß durch den Streit das Verborgene sich eröffne«. Darum »stehet das Leben im Streite, auf daß es (d. h. das Leben selber) offenbar, empfindlich und die Weisheit schiedlich und erkannt werde«. Um diesen Streit zu ermöglichen, »lässet Gott alle Dinge im freien Willen stehen«. »Denn so nur einerlei Wille wäre, so täten alle Wesen nur Ein Ding; aber im Widerwillen erhebet sich ein jedes in sich selber zu seinem Sieg und Erhöhung, und in diesem Streite stehet alles Leben und Wachsen, und dadurch wird die göttliche Weisheit offenbar«. Darum besteht in der Natur überall »Feindschaft«. Schon die Elemente »streiten« miteinander, da »ein jedes ein Eigenes sein und über das ander herrschen« will. Hitze und Kälte, Feuer und Wasser führen gegeneinander einen Vernichtungskrieg. Bei den Lebewesen ist es nicht

1) Drei Prinzipien göttliches Wesens (1619); cap. 10, § 40 und 44. — Von der Menschwerdung Christi (1620); II. Teil, cap. 6, § 12; cap. 8, § 11. — Tabula principiorum (1624); I. Tafel, § 36—37 und 39. — Mysterium magnum (1622/23); cap. 3, § 12—17. — Um den Wortlaut bei Jacob Böhme immer richtig zu verstehen, tut man allerdings gut, zunächst einmal zwischen drei Begriffen der »Angst« zu unterscheiden, die sich vielleicht am besten durch moderne Ausdrücke kennzeichnen lassen: Es gibt erstens eine metaphysische Angst, die in Gott selbst (genauer: im »Mysterium magnum«, d. h. in der »ewigen Natur in Gott«) entsteht und die den tiefsten Grund für die Ausgeburt alles Lebens bildet. Es gibt zweitens eine biologische und psychologische Angst, die zwar aus der ersten Art der Angst hervorgegangen ist, jetzt aber zunächst nur ein Leben und eine Lebenssteigerung innerhalb der Natur und innerhalb der Seele veranlaßt, obwohl sie schließlich doch gerade zu der oben geschilderten religiösen Übersteigerung des bloß biologischen und bloß psychologischen Lebens führen kann und soll. Drittens gibt es dann auch bei Jacob Böhme noch einen Begriff der Angst im heute üblichsten Sinne, sie hat vor allem soziologischen Charakter. Das ist eine nicht von innen her aus den eigenen Lebenstiefen aufbrechende, sondern eine von außen her kommende Angst, eine Angst vor etwas, z. B. vor Gegnern, vor Verfolgung u. dgl. Es kann nicht geleugnet werden, daß Jacob Böhme persönlich auch diese dritte Art der Angst sehr gut kennt. Sie kommt in seinen Schriften und Briefen sogar sehr oft vor. Aber sie gerade wird von ihm überwunden durch die zweite Art der Angst und durch deren religiöse Übersteigerung. Der Zusammenhang dieser verschiedenen Arten von Angst bringt es mit sich, daß Jacob Böhme keinen terminologischen Unterschied zwischen ihnen macht.

anders, und ebenfalls »im Streite ist der Urstand aller Geister«. Ein großer Kampf zwischen dem Reich des Lichts und dem Reich der Finsternis durchzieht die gesamte Natur und alles geschichtliche Werden. Der Mensch muß an diesem gewaltigen Ringen in vorderster Front teilnehmen. Denn es ist »nicht so ein leicht Ding, ein rechter Christ zu sein; sondern es ist das allerschwereste Ding: Der Wille muß ein Ritter werden und wider den verderbten Willen streiten«; dabei darf man also keinen »Eigennutz im Streite suchen«, sondern man muß wahrhaft »ritterlich« kämpfen. Unter keinen Umständen bleibt der Kampf irgend jemandem erspart. »Will einer Ritter werden, so muß er kämpfen«; und er muß den Kampf als »ein steter Ritter« führen, um Christi willen und niemals um seiner selbst willen. »So er aber in dieser obgemeldten Ritterschaft nicht bleibet, sondern den Streit wieder sinken läßt, mag er gar gefährlich wieder verderben«. »Willst du nun nicht kämpfen, so wirst du auch nicht siegen, sondern du wirst in deinem sanften Bette ermordet«. Ein endgültiger Sieg ist jedoch hier auf Erden niemals zu erwarten, obwohl uns unablässig eine vollkommene Niederlage und Vernichtung droht: Die Seele wird vom Teufel im Hause ihres eigenen Leibes angegriffen; sie »muß gar harte kämpfen und streiten und hat gar einen engen Steig hindurch, sie wird oft vom Teufel zu Boden geschlagen, aber sie muß stehen als ein Rittersmann in der Schlacht«. Erst wenn der Mensch stirbt und wenn der Kampf bis dahin unentschieden bleibt, wenn also auch dann »die Seele noch in ihrem Hause unüberwunden und ungefangen frei ist, so hat der Streit ein Ende«; und nun erst kann der Seele endgültig als Siegespreis »das Ritterkränzlein« verliehen werden. Die »himmlische Jungfrau Sophia« krönt den unbesiegten Kämpfer, da er im Zeichen Christi standgehalten hat, der selber ebenfalls ein »Ritter« war. Alles Ringen und alles Forschen nach der Wahrheit hat dann also in der »ewigen Weisheit« Gottes sein Ziel erreicht [1]).

1) Brief 20 (17. Oktober 1621); § 11—13. — Der Weg zu Christo V (bzw. VI), Vom übersinnlichen Leben (1622); § 56—57. — Mysterium magnum (1622/23); cap. 26, § 27; cap. 40, § 8. — Von der Gnadenwahl (1623); cap. 6, § 25. — Von der Menschwerdung Christi (1620); II. Teil, cap. 7, § 11; III. Teil, cap. 6, § 4/5. — Brief 27 (1620/21); § 8—9. — De signatura rerum (1622); cap. 15, § 33. — Sex puncta theosophica (1620); Punkt 5, cap. 7, § 43. — Aurora (1612); cap. 16, § 99—101; cap. 25, § 55—57. — Drei Prinzipien göttliches Wesens (1619); cap. 21, § 59. — Der Weg zu Christo I, Von wahrer Buße (1622); § 26—29. — Brief 56 (25. April 1624); § 11—12. — Der Vergleich mit dem »Ritterkränzlein« wird noch öfter gebraucht und meistens sogar noch mehr ausgeführt als der Vergleich mit dem ritterlichen Kampf. Ja, das Wort »Ritterkränzlein« oder auch »Kränzlein« ist bei Jacob Böhme schließlich zum festen Terminus geworden, der sogar dann zur Anwendung kommt, wenn auf den der Siegerehrung vorangehenden Kampf gar nicht weiter eingegangen wird. Beachtenswert ist auch, daß die starke Betonung der Ritterlichkeit des Kampfes von Jacob Böhme nicht etwa schon in der Heiligen Schrift vorgefunden wird, denn seine

Namentlich die Briefe Jacob Böhmes, in denen er seine Freunde zum Ausharren und zur Standhaftigkeit ermahnt, zeigen mit aller Deutlichkeit, wie sehr die ritterliche Vorstellungswelt seiner charakterlichen Haltung und weltanschaulichen Grundeinstellung entspricht, obwohl er doch als bescheidener Handwerker in sehr kleinen und engen Verhältnissen gelebt hat: »Wie ihr dann solches in meinen Schriften genugsam beschrieben findet, welche nicht aus Tand oder Meinung entsprungen oder herkommen sind, sondern durch einen solchen Weg, wie sie selber anzeigen und lauten: als von dem ritterlichen Kampf und was ich damit erlanget und überkommen habe«. Allerdings muß man sich davor hüten, diese kämpferische Gesinnung mehr zu heroisieren, als es der »Demut« und »Geduld« des Christenmenschen Jacob Böhme entspricht. Der Kampf ist durchaus kein frischer oder gar fröhlicher Krieg mit freudigem Draufgängertum; sondern »Kreuz, Trübsal, Angst und Not« bestimmen seine Eigenart. Da ist es für die Seele, die doch »immer stehen muß als ein Ritter«, schließlich sogar »am allernützlichsten, daß sie sich in die Geduld einwickele, unter das Kreuz werfe und immer in der Liebe aufquelle, denn das ist ihr Schwert, damit sie den Teufel schläget und das irdische Wesen austreibet«. Nur »Melancholey« ist mit dem »ritterlichen Ringen« unvereinbar; denn wir dürfen nicht trübsinnig verzagen, sondern wir sollen gewiß sein, daß auch durch geduldige Standhaftigkeit und Beharrlichkeit in solch einem Ermattungskriege schließlich der Sieg herbeigeführt wird. Manchmal sieht es sogar fast so aus, als ob Jacob Böhme von einem Angriff gar nichts wissen wollte: Alle boshaften Menschen, die der Teufel sich eingefangen hat, sind seine »Jagdhunde«, die er aufhetzt, daß sie der armen Seele mit allen Lastern nachjagen und sie anbellen und »eitel Spott auf sie werfen«. »Da stehet sie dann als eine Eule unter den Vögeln, welche sie alle anschreien, und ein jeder will sie beißen; also auch gehets dieser armen Seelen, welche aus des Teufels Netze durch ernste Buße in die neue Wiedergeburt tritt«. Aber jedenfalls kann die Seele dem Teufel wenigstens »ausreißen«, wenn sie wirklich »nicht will, wie er will«. Der ganze Kampf geht ja nicht etwa um Eroberung von fremdem Besitz, sondern um Selbstbewahrung, um Schutz des eigenen Wesens, um Erhaltung unserer Freiheit und damit auch der Ritterehre Christi [1]).

Hauptbelegstellen sind lediglich: »Sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben«, und: »Ich habe einen guten Kampf gekämpfet . . .; hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit« (Apok. 2, 10; 2. Tim. 4, 7—8; vgl. Drei Prinzipien göttliches Wesens, 1619, Vorrede, § 12).

1) Brief 9 (12. September 1620); § 2—4. — Von der Menschwerdung Christi (1620); III. Teil, cap. 7, § 5; II. Teil, cap. 7, § 11. — Drei Prinzipien göttliches Wesens (1619); cap. 24, § 13.

Von hier aus ist Jacob Böhmes persönliche Einstellung zu seinen Gegnern zu verstehen, gegen die er nur dann (wie z. B. gegen den Görlitzer Pastor Gregor Richter) zum Angriff vorging, wenn sie ihn in seinem Heiligsten bedrohten. Von hier aus versteht man auch seine Verurteilung der Soldaten, denen es auf Lohn und Beute ankommt, und seine Verwerfung jedes Krieges, in dem es nur um den Erwerb von »Land, Städten und Dörfern« geht. So ist z. B. der Dreißigjährige Krieg, dessen Schrecken Jacob Böhme ja am eigenen Leibe verspürte, nichts anderes als ein »Mordkrieg«, der beweist, daß man das wahre Christentum gar nicht mehr ernst nimmt. Selbst wenn man sich über die »Haupt-Artikel christlicher Lehre« einigen würde, »so hilfts doch nichts, sie wollen doch wider alle Treue und Zusage nur morden, und (sie wollen) ihre Meinungen, welche sie haben in gute fette Bäuche und heidnische Menschen-Tage gefasset, erhalten, wie solches jetzo mit den Streiten und Meinungen vor Augen ist«. »Die Weisheit Gottes begehret keinen Krieg, sondern der Zorn Gottes nach der finstern Welt Natur begehret und führet den in der Menschen Eitelkeit und Bosheit«. Aber die »finstere Welt« ist ja gar nicht wegzudenken, darum kann auch der Krieg hier auf Erden niemals aufhören; und wenn der Dreißigjährige Krieg aus einem Glaubenskampf immer mehr zum bloßen brutalen Machtkampf wird, so ist das in Jacob Böhmes Augen nur ein neues Anzeichen des unmittelbar bevorstehenden Endkampfes und Weltgerichts. — Immerhin kennt Jacob Böhme auch einen gerechten, ja heiligen Krieg, der nicht »aus einer eigenen Begierde zur Selbheit«, sondern »aus Gottes Geheiß« entsteht. Das kann aber nicht ein Krieg von Herrschern oder Konfessionen sein, sondern nur ein Krieg von »Völkern«; und er bedeutet, daß Gott ein Volk »auffressen und ein heiligers an die Stelle ordnen« will[1]). — Überall also, wo der Kampf berechtigt und so-

1) Mysterium magnum (1622/23); cap. 66, § 14; cap. 62, § 1—40; cap. 33, § 23; cap. 22, § 73. — Die Stellen, an denen Jacob Böhme den Krieg verurteilt, häufen sich namentlich in seinen späteren Werken, insbesondere im »Mysterium magnum«. Man kann deutlich verfolgen, wie hier die immer schlimmer werdenden Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges sein Urteil bestimmen. Sehr bezeichnend ist es, auf welche Weise er dieses Urteil ausführlich wiedergibt und begründet, als er bei seiner Besprechung des ersten Buches Mosis zu der Geschichte von Dina und dem Blutbad zu Sichem kommt (Genesis, cap. 34). In Dina, die nach Jacob Böhmes Auslegung die Hauptschuld trägt, ist die ehrvergessene Christenheit »präfiguriere t«; und ihre Brüder Levi und Simeon, die den mit Sichem geschlossenen Vertrag in so widerlicher Weise brechen, sind Vorläufer der heutigen bigotten Geistlichkeit und häufen daher noch Schuld auf Schuld. Der bei Jacob Böhme niemals offen hervortretende Ekel vor solchen echt jüdischen Geschichten verbindet sich hier mit seinem Widerwillen gegen alles pharisäerhafte Christentum, z. B. auch gegen die äußerliche Missionierung fremder Völker: »Also auch von den christlichen Leviten zu sagen wäre, daß sie Völker bereden, daß sie sich taufen lassen und sich Christen nennen; und wenn das ge-

gar geboten ist, im religiösen Kampfe der Einzelseele und ebenso im Daseinskampfe des ganzen Volkes, geht es um echte Selbstbehauptung, um Bewahrung des ursprünglich von Gott gewollten Wesens und um seine Durchsetzung trotz aller Widerstände. Niemals aber darf bloß aus Selbstsucht und Gewinngier gekämpft werden. Dies alles ergibt sich aus der »Ritterlichkeit« des Kampfes, wie Jacob Böhme sie auffaßt und wie er sie von sich selbst und von seinen Anhängern verlangt.

Wenn man das verstanden hat, so kann nunmehr auch verständlich werden, wie die beiden Wesenszüge, die für Jacob Böhmes weltanschauliche Grundhaltung bestimmend sind, sich miteinander vereinigen, ja sich gegenseitig erfordern und ergänzen. Die starke Betonung des Freiheitsgedankens widerspricht nicht etwa der kämpferischen Bejahung und Anerkennung des unentbehrlichen Bösen, sondern erst beides zusammen ermöglicht eine Begründung von Jacob Böhmes durchgeführter Weltanschauung. Schon unsere noch unvollkommene menschliche Freiheit, die noch nicht auf völliger Einergebung in den Willen Gottes beruht, ist ja durchaus keine bloße Freiheit der Wahl; denn dabei werden ja gar nicht zwei gleichermaßen mögliche und bereits fertige Entschlüsse nur noch zum Aussuchen angeboten, so daß der sogenannte Wähler selbst nichts mehr zu tun hätte, als bloß noch durch äußerlichen Zugriff sich die eine oder die andere Entscheidung anzueignen. Von maßgebender Bedeutung ist vielmehr schon hierbei die Eigenart des Menschen selbst, der nicht nur aus eigenem Willen, sondern zugleich auch auf Grund seines eigenen Wesens die Entscheidung selber zu fällen hat. Er steht der Natur ja gar nicht bloß gegenüber wie ein unbeteiligter und mehr oder weniger wählerischer Zuschauer, sondern er steht mitten in ihr und ist mit ihr und mit ihrem tiefsten Daseinsgrund ganz unlöslich verwachsen. Deshalb kommt alles darauf an, daß diese Allverbundenheit des Menschen und vor allem die Verbindung mit dem eigentlichen Wurzelgrund des Daseins in Ordnung ist. Der Mensch kann daher gar nicht an der übrigen Natur unbeteiligt bleiben und ihr bloß zusehen, sondern er muß seine selbständige Stellung in der Welt immer wieder neu erkämpfen und sie unablässig verteidigen. Dieser Kampf ergibt sich nicht etwa aus bloßer Wahl; und es

schehen ist, so stecken sie das Mord-Schwert in ihre Herzen« (Mysterium magnum; cap. 62, § 36). — Über die Geschichtsphilosophie Jacob Böhmes, auf die ich in anderem Zusammenhang näher eingehe, vgl. Ernst Benz, Die Geschichtsmetaphysik Jakob Böhmes; Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. XIII, 1935, S. 421—455.

geht dabei nicht etwa um äußeren Erfolg, sondern gleichsam um den Grund und Boden, von dem aus der Mensch dann erst sein eigenes Dasein sichern, seine noch gar nicht fertigen Entscheidungen vollziehen und sein Leben gestalten und umgestalten soll, um es, wenn möglich, zu steigern und schließlich vielleicht sogar zu übersteigern bis zu völliger Einswerdung seines Willens mit dem Willen Gottes.

Dies alles aber setzt bereits die Gegnerschaft des Bösen voraus; denn nur im Gegensatz gegen das Widerstreben der widerwilligen Natur, mit der wir doch allenthalben verbunden sind, kann die Selbstbehauptung und damit dann auch die Freiheit zu Wachstum und Selbstgestaltung überhaupt erkämpfbar werden. Andererseits jedoch wäre solch ein Kampf gar nicht möglich ohne eine Entscheidungsfreiheit des Menschen, die zwar seinem Wesen gemäß ist, aber zugleich doch auch über sein jeweiliges Dasein schon hinausgreift. Er wählt gewiß nicht bloß dies oder das aus, was ihm schon fertig angeboten werden könnte; aber er wird auch selber nicht bloß wie ein fertiges und totes Ding erwählt, weder von Gott noch vom Teufel, und erst recht wird er durch keine vermeintliche Naturnotwendigkeit in dieser Weise beherrscht oder rein passiv bestimmt. Er ist also etwas »Eigenes« und doch ein »Zweig« oder eine »Frucht« des »Baumes« der Natur, dessen »Wurzeln« bis zu Gott selber reichen. Er gibt sich nicht selbst das Dasein, aber die wirklich sinngemäße Ausgestaltung seines Lebens kann sich erst aus seiner eigenen kämpferischen Bewährung ergeben. Hier bestehen bei Jacob Böhme durchaus keine Widersprüche, sondern alle diese Gedanken greifen folgerichtig und widerspruchsfrei ineinander über, obwohl dabei nirgends eine rein theoretische Beweisführung angestrebt ist. Man braucht den hier behandelten Grundmotiven der Weltanschauung Jacob Böhmes nun nur noch weiter zu folgen, man braucht vor allem nur der willensmäßigen Verbindung und dem trotzdem bestehenden seinsmäßigen Unterschied von Gott und Seele nachzugehen, dann hat man bereits einen Leitfaden durch die vielen und scheinbar unübersichtlichen und verworrenen Schriften des Philosophus Teutonicus gewonnen. Ja, das so schwer zu erfassende, weil niemals rein theoretisch festgelegte Gedankengut dieses leidenschaftlich erregten Denkers scheint sich dann geradezu in eine geschlossene und reich gegliederte Systematik einzufügen, obgleich Jacob Böhme doch bestimmt kein philosophisches System, ja nicht einmal eine theologische Lehre, wohl aber die Ganzheit einer einheitlichen Weltanschauung erstrebt hat, wie sie notwendig ist zu kämpferischem Einsatz und wirksamer Tat.

—

RECHTSGEDANKE UND POLITISCHE WIRKLICHKEIT IN DER GESCHICHTE DER DEUTSCHEN RECHTSANSCHAUUNG*)

VON

HANS BRANDT (LEIPZIG)

»Man merkt es unserer Theorie nur zu deutlich an, daß sie sich mehr mit der Waage als mit dem Schwert der Gerechtigkeit zu beschäftigen hat.«
(R. v. Jhering, Der Kampf ums Recht.)

Wer es unternimmt, über die Geschichte der deutschen Rechtsanschauung zu schreiben, kann von seiner eigenen Rechtsanschauung nicht absehen. Wer zudem die Geschichte unserer Rechtsanschauung als eine »Entwicklung« betrachtet, an deren Endpunkt unsere heutige Rechtsanschauung steht, wird geradezu bestrebt sein, sich dabei seiner eigenen Rechtsanschauung und ihrer historischen Bedingtheit bewußt zu werden. Bei solcher Arbeit ist — ausgesprochen oder nicht — der vernünftige Sinn wohl darin zu suchen, daß mit dem gegenwärtigen Bewußtsein von der Vergangenheit der Weg in die Zukunft gewonnen wird. Dies ist nicht in dem Sinne gemeint, daß Geschichte Erfahrung vermittelt. Das tut sie auch. Aber das Wissen um sie gibt dem historisch denkenden Menschentyp, der seit zwei Jahrtausenden vom Abendland ausgehend die Herren der Welt gestellt hat, mehr.

Seitdem der unmittelbare Glaube ihn verlassen hat, ist der Mensch entwicklungshistorisch geworden. Das Geschichtsbewußtsein, in dem die Geschichte als Entwicklung begriffen wird, gibt diesem Menschen die Freiheit zur Tat und damit die Zukunft. Das Geschichtsbewußtsein des gläubigen Menschen kennt keine Entwicklung — es sei denn als kurz-

*) Zugleich eine Besprechung von Erik Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, ein Entwicklungsbild unserer Rechtsanschauung, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen 1939, VIII und 592 Seiten mit 14 Bildern.

fristige historische Arbeitshypothese. Seine Freiheit zur Tat kommt aus dem Glauben. »Pecca fortiter«, heißt es hier für die großen und »Ihr seid das auserwählte Volk« für die kleinen Geister. Harmonisch veranlagte Naturen versuchen in sich und ihrem Werk gläubige und entwicklungshistorische Geschichtsschreibung zu vereinigen. Sofern der Sinn der Geschichtsschreibung dabei letztlich doch dahin geht, dem Schreiber oder seinem Leser die Freiheit zur Tat zu geben, wird diese Verbindung im allgemeinen gelingen.

Es gibt aber nun eine ganz andere Art der Geschichtsschreibung, die den Sinn ihrer Arbeit gerade nicht darin sucht, dem Forscher und Leser die Freiheit zur Tat zu geben. Aus verschiedenen geistigen Strömen gespeist, teilt sie mit der historischen Schule die Bemühung um die Individualität, mit dem Idealismus das Streben nach einem der Vernunft zugänglichen Sinn der Geschichte, mit Jacob Burckhardt[1]) die Verehrung für die historische Größe und hat schließlich als spätes Kind recht edler Ahnen doch im letzten Grunde immer etwas Passives an sich. Sie belehrt uns bloß, ohne unsere Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben, wie es Goethe ausgedrückt hat. Sie entscheidet sich für nichts — außer für eine verehrende Haltung. Es hat Zeiten gegeben — sie liegen noch nicht allzulange zurück —, wo gerade auf dem Gebiet der Literaturgeschichte diese Art der Geschichtsschreibung allein das Feld beherrschte. Wer nun, in dieser Haltung groß geworden, mit der Zeit, gerade mit unserer Zeit die Mängel dieser Haltung zu empfinden beginnt und darum den Gedanken der Entwicklung wieder stärker betont, aber dennoch der verehrenden Gestalt-Größe-Betrachtung treu bleiben will, gerät in eine merkwürdige Zwiespältigkeit. Denn wie steht es mit der Entwicklung, wenn die Gestaltbetrachtung die große Individualität, die geschichtliche Größe verehrend erfassen soll, gehen dann die Gestalten in einem Zug? Ich fürchte, die Richtung der Entwicklung und das Ziel dieses Zuges werden nur sehr allgemein und etwas farblos angegeben werden können, wenn die Gestaltbetrachtung durchgehalten wird. Die Allgemeinheit und Farblosigkeit des Zieles aber wird auf die Gestalten zurückwirken, wenn sie wiederum als notwendige Glieder des Zuges der Entwicklung begriffen werden sollen, vollends wenn sich dieser Entwicklungszug dem Geschichtsschreiber nicht als ein dauernder Kampf miteinander ringender Gewalten, sondern als eine Angelegenheit gelassener Ruhe darstellt.

Der offene oder geheime Sinn des Entwicklungsbildes schließlich — dem historisch denkenden Schreiber selbst oder doch seinem Leser die Freiheit zur Tat zu geben, die er aus dem Glauben allein nicht mehr schöpft —

1) Weltgeschichtliche Betrachtungen (Gesamtausgabe, 7. Bd., S. 160 ff.).

wird wegen dieser Allgemeinheit, wenn nicht Farblosigkeit, am meisten gefährdet sein. Handelt es sich dazu bei dem Entwicklungsbild um das Recht und nicht um Dichtung oder Musik, so wiegt diese Gefahr doppelt. Denn die Göttin des Rechts trägt ein Schwert und keine Leier. Die Rechtsanschauung, die dies vergißt, verdient ihren Namen nicht mehr. Sie löst sich in eine — möglicherweise tiefsinnige, aber kraftlose — Ethik auf.

Ein selbstbewußtes Recht weiß zwar, daß es mit der Sittlichkeit »im Grunde« zusammenhängt und sich von ihr nicht trennen darf, aber es weiß auch, daß es in einer Hinsicht mehr als die Sittlichkeit zu leisten hat. Denn es muß nicht sich selbst, sondern andere richten. Dazu bedarf es der Macht. Es ist der folgenschwerste Vorgang jeder Rechtsgeschichte, wenn das Recht sich vom Richten löst. Dieser Vorgang aber wird zum tragischen Schicksal, wenn er sich in einer Zeit vollzieht, zu der der Rechtsgang, das Richten, aus politischer Ohnmacht in Verfall geraten ist, der Würde und der Macht ermangelt, die ihm in einem gesunden Gemeinwesen zukommt, mit dem es sich verbunden weiß. Mit diesem Schicksal ist das deutsche Recht seit der Rezeption bis auf den heutigen Tag nicht ganz fertig geworden.

Es ist seitdem — mit gewissen vorübergehenden Ausnahmen, von denen noch zu sprechen sein wird — ein eigentümlicher Substanzverlust der allgemeinen Rechtsanschauung eingetreten, der mit der fortschreitenden Auflösung des Reiches seit dem 14. Jahrhundert Hand in Hand geht.

Dazu sei im näheren folgendes bemerkt: Das Recht wird in seiner Verwirklichung von den Lebensverhältnissen und Sachlagen bestimmt, wie es wiederum diese Lebensverhältnisse und Sachlagen bestimmt. Das heißt, jeder Rechtssatz wird sowohl von der Rechtsidee seiner Zeit wie auch von der konkreten Situation bestimmt, in der er zur Verwirklichung gelangt. Jede Situation aber steht wiederum in einer größeren Gesamtsituation, die in der Einzelsituation gegenwärtig ist. Was also etwa heute im Deutschen Reich Rechtens geschehen soll, muß sich einfügen in die Gesamtordnung und Gesamtlage des Reiches. In jeder rechtlich zu beurteilenden Einzelsituation seiner Reichsbürger erscheint — oft dem Beurteiler kaum bewußt — Ordnung und Lage des Reiches.

Wenn dies nicht der Fall ist, wenn die Gesamtlage nicht mehr in der Einzelsituation zur Beachtung kommt, weil sie nicht mehr die Kraft hat, sich durchzusetzen, andererseits aber aus besonderen Gründen auch keine andere Gesamtlage an ihre Stelle tritt, verliert das Recht seinen unmittelbaren politisch-staatlichen Bezug. Dies war das Schicksal des rezipierten, gemeinen Reichsrechts mit seiner nur subsidiären Geltung. Diesem Recht fehlte bei der Ohnmacht des Reiches und dem Mangel einer

umfassenden Justizorganisation jeder unmittelbare Bezug auf die Gesamtsituation des Reiches. Auf die Gesamtlage der Territorialstaaten aber war es als bloß subsidiäres Recht ebenfalls nicht bezogen. Seine Verwalter und Hüter waren die Universitäten und die Lehrer des Rechts. Auch von ihnen konnte eine stärkere reichspolitische Bezogenheit des gemeinen Rechts nicht erwartet werden, da sie im Lehramt der Territorialgewalt verantwortlich (siehe als Gegensatz etwa die Pariser Universität), von jeder reichspolitischen und reichsjustiziellen Verantwortung aber frei waren. Und was wir im gelehrten Betrieb am gemeinen Recht ganz deutlich beobachten können, das kam im Rechtsbetrieb des Alltags und im Bewußtsein des Volkes in ähnlicher Weise zur Ausbildung. Auch hier fehlte die lebendige, anschauliche Gegenwart einer einheitlichen Reichsmacht, deren integrierende Wirkung keine noch so hehre Idee, kein noch so schönes Buch ersetzen kann. »In diesem zerrissenen Deutschland«, so hat es ein moderner französischer Historiker mit offener Schadenfreude ausgedrückt, »besaß jeder seine Unabhängigkeit, konnte nach seinem Kopf handeln, ohne im geringsten dem allgemeinen Wohl verpflichtet zu sein«[1]).

So erhielt das Rechtsdenken — soweit es gemeindeutsch war — eine gewisse gedankliche Blässe, die zwar ideell den Gedanken einer über den Territorialstaat hinausgehenden Rechtsgemeinschaft des Reichsvolkes erhielt[2]) — darin liegt ihr großes Verdienst —, die aber zugleich jeder politischen Substanz entbehrte.

In einigen Territorialstaaten ist dieser Zustand vorübergehend überwunden worden, wie etwa in Preußen unter dem ALR., in Österreich unter dem ABGB. Indem aber die Gesetzgebung des seit 1871 wiedergeeinten Reiches ganz unter den Einfluß gemeinrechtlichen Denkens geriet, die Justiz selbst aber einzelstaatlich blieb, wurde dieser Zustand wiederhergestellt. Das politische Gesetz, nach dem weder ein Prinzip noch allein eine Idee noch ein in Eintracht geschlossener Vertrag zersplitterte Kräfte zu einigen vermag, sondern nur eine überlegene Macht, die ihr Gesetz durchsetzt, ist auf dem Gebiet des Rechts nicht befolgt worden, es wurde gegenüber wichtigeren Dingen zurückgestellt. So hat man mit dem gemeinen Recht ein Recht übernommen, das politisch gesehen, den zweiten Schritt vor dem ersten gemacht hatte.

Ich behaupte keineswegs, mit dieser Betrachtung die Gründe erschöpft zu haben, die der deutschen Rechtsanschauung jenen Zug gedanklicher Blässe gaben, den wir noch in unseren Tagen beobachten können.

---

1) Jacques Bainville, Histoire de deux peuples, 1915 (Deutsche Ausgabe 1939, S. 67).

2) Vgl. Carl Schmitt, Das »Allgemeine Deutsche Staatsrecht« als Beispiel rechtswissenschaftlicher Systembildung, Ztschr. f. d. ges. Staatswiss. 100, S. 5.

Ich glaube nur, auf diese Seite aufmerksam machen zu müssen, weil sie m. E. im allgemeinen zu wenig beachtet wird. Es könnte sich sonst ergeben — bei jener eigentümlichen Grundsätzlichkeit, die der Deutsche oft an der falschen Stelle zeigt —, daß man ein erziehungsmäßiges Personalproblem zu einer institutionellen Problematik verkehrt und Einrichtungen zerstört, deren wohltätigen Einfluß man erst dann entdeckt, wenn man sie verloren hat. Wer es unternimmt, eine Geschichte der deutschen Rechtsanschauung zu schreiben, wird darum die Männer preisen, die nicht nur der Waage, sondern gerade auch dem Schwert der Göttin des Rechts ihre Lebensarbeit gewidmet haben.

Ich habe diese Gedanken hier vorausgeschickt, um deutlich zu machen, wie groß und wie schwer die Aufgabe war, die sich Erik Wolf mit dem Thema seines neuesten Werkes »Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, ein Entwicklungsbild unserer Rechtsanschauung« gestellt hatte. Entwicklungsbild und Gestaltbetrachtung miteinander zu verknüpfen bei einer Geschichte der deutschen Rechtsanschauung, das ist fürwahr kein leichtes Unternehmen.

I.

Das Buch Wolfs gibt die vorläufig abschließende Fassung einer Vorlesung wieder, die der Verfasser über 12 Jahre hin, also von 1927 bis 1938, an den Universitäten zu Kiel, Rostock und Freiburg gehalten hat.

Anregen, nicht Erschöpfen, Aufschließen, nicht Abschließen, war das Ziel der Vorlesung und ist die Absicht des Buches. Es »ist nicht auf die Erreichung eines bestimmten äußeren Lehrzieles gerichtet, sondern auf die innere Haltung eines Menschen, der erkennen will, was groß ist, um es zu verehren« (S. III). In 700 Jahren unserer Geschichte (1220—1920) läßt Wolf 14 Gestalten an uns vorüberziehen. Gesprochene Bilder, aber der Stil redet in der Technik der bildenden Kunst, in Holzschnitt, Kupfer, Öl, Pastell und Kreide. So erscheinen nacheinander Eike von Reppichau, Zasius, Schwarzenberg, Oldendorp, Althusius, Conring, Grotius, Pufendorf, Thomasius, Savigny, Feuerbach, Windscheid, Jhering und Gierke.

»Drei Kapitel zur Gestaltgeschichte der Rechtswissenschaft« nannte Erik Wolf seine 1927 erschienene Schrift »Grotius, Pufendorf, Thomasius«, in der er den Versuch einer neuen, geistesgeschichtlichen Sicht der Rechtsgeschichte unternahm, nachdem er schon 1926 in der »Tatwelt« in Anlehnung an Jacob Burckhardt »Über die geschichtliche Größe der Juristen« gehandelt hatte (a. a. O. S. 99 ff.). Dieser Gestalt-Größe-Betrachtung ist Wolf treu geblieben. Aber sie erscheint nun in seinem neuesten Werk in

sich gewaltig bereichert und vertieft und zum Teil sogar schon wieder zu einer mehr in objektiven Epochen — weniger in Porträts als in geistigen Landschaften — denkenden Geschichtsschreibung zurückgebogen, wenn auch in dem neuen Werk Lebensgang und Schicksale der einzelnen Denker mit modernem psychologischem Einfühlungsvermögen gezeichnet sind und schöne Bildtafeln das geschriebene Wort ergänzen. Gerade die Verbindung des einzelnen Denkers mit den großen Geistesströmen seiner Zeit ist es, die das Buch gegenüber dem Bisherigen abhebt und die ihm seinen bleibenden Wert gibt. Freilich drängen sich hierbei auch Bedenken auf. Wolf nennt sein Buch ein Entwicklungsbild unserer Rechtsanschauung. Er sagt von seinen Denkern (S. V): »Sie treten vor unser geistiges Auge als ein langsam sich bildender, aus dem Dunkel der Vergangenheit gelassen aufsteigender und in das Dunkel der verborgenen Zukunft hinüberleuchtender Zug von Fackelträgern. Einer empfängt sie vom anderen und reicht sie weiter. Jeder ein Besonderer und Notwendiger an seinem Ort und zu seiner Zeit. Aber alle sind einig im Sorgen, das Licht des Rechts nicht erlöschen zu lassen, es zu hüten und zu mehren im deutschen Lebensraum. Dieses allmähliche Herausbilden einer von Wahrheitsliebe und Gerechtigkeit erfüllten deutschen Rechtsanschauung wollen wir uns vergegenwärtigen. Es ist die Leistung der Denker gewesen, um die wir uns hier bemühen.«

Mit diesen Worten weist Wolf selbst den Leser auf die große Gefahr einer geistesgeschichtlich-allzugeistesgeschichtlichen Betrachtung hin, die darin liegt, daß solche Betrachtung beschauliches Denken in seiner geschichtlichen Bedeutung leicht überschätzt. Diese Gefahr ist ja immer besonders groß, wenn Gelehrte über Gelehrte schreiben. Auch Wolf überschätzt m. E. das beschauliche Denken in seiner geschichtlichen Bedeutung. Er will mit seinem schönen Buch der Rechtswissenschaft einen Dienst leisten, indem er ihren Anteil am geistigen Besitz unseres Volkes darstellt, den Leser von ihrem Daseinsrecht zu überzeugen und wohl auch die Jugend für sie zu begeistern versucht. Man mag über die Notwendigkeit solchen Unterfangens in dieser oder jener Richtung verschiedener Meinung sein, den Plan einmal angenommen, dürfte gerade die etwas zu starke Betonung des kontemplativen Rechtsdenkens diese Absichten wenig fördern. So wesentlich etwa Windscheid, Savigny, Grotius, Althusius u. a. für die Rechts*wissenschafts*geschichte sind, es hat in der wirklichen Geschichte der deutschen Rechtsanschauung immer Wesentlicheres gegeben.

Es sind die großen historischen Ereignisse politischer und religiöser Art aus ihrer Gegenwart, die die Denker aufgeweckt haben; es waren die

großen historischen Schicksale, die ihre Prägungen in die Seele der Rassen und Stämme gruben, die wir heute wieder als eine natürlich-geschichtliche Einheit unter dem Namen Deutsches Volk empfinden und zu begreifen suchen. Der Dreißigjährige Krieg, die 600 Jahre provinzieller Kleinstaaterei, die Kolonisierung großer Gebiete, die politische Geschichte des deutschen Volkes sind wichtiger für die Ausbildung seiner Rechtsanschauung gewesen als der Humanismus oder das Naturrecht. Gewiß waren auch diese geistigen Bewegungen von bedeutendem Einfluß, gewiß lassen sie sich selbst in vielem gar nicht von ihrer politischen Wirklichkeit ablösen, aber die Rangordnung wird verkehrt, wenn man dem beschaulichen Denken im Entwicklungsbild einer Rechtsanschauung den ersten Platz einräumt.

Nur als Selbstdarstellungen, als Zeugnisse des Volkes und seiner Schicksale, hervorgebracht und dargestellt in der besonderen Sprache einer Wissenschaft mit ihren besonderen Einflüssen möchte ich die Männer ansehen, die Wolfs Buch vor uns erstehen läßt. Nur ganz wenige der in diesem Buch Genannten sind Gestalter, Bildner der Rechtsanschauung ihres Volkes geworden wie etwa Eike und Schwarzenberg. Die meisten sind Sprecher ihrer Zeit, Schwimmer in einem Strom, an dessen Lenkung sie keinen Anteil haben. Nur wenige erscheinen bei Wolf, deren einsame Größe ihrer Zeit auch entgegenstand wie etwa Otto v. Gierke, dessen Bild mit vollendeter Meisterschaft gezeichnet ist. Aber indem Wolfs Denker — was schon in der der Tradition treu bleibenden Auswahl zum Ausdruck kommt — mehr als die »nach«denkenden Repräsentanten ihrer Zeit erscheinen, tritt eine zweifache Akzentverlagerung gegenüber der im Vorwort geäußerten Absicht ein.

Zum einen verschiebt sich der Schwerpunkt der Gedankenführung von der Gestaltbetrachtung zu einer epochenhaften Geschichte des Rechtsgedankens, soweit er sich in den Werken vornehmlich von Juristen niedergeschlagen hat, die mit wenigen Ausnahmen *nur* Juristen waren. Damit wird aber — zum andern — die Problematik der geschichtlichen Größe dieser Juristen — den Begriff im Burckhardtschen Sinne genommen — offenbar, ohne daß sie an menschlicher Größe dadurch etwas zu verlieren brauchten. Das will besagen, Rechtsdenker, die *nur Rechts*denker sind, haben wohl kaum *historische* Größe. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß das Recht »im Grunde«, in der Wurzel von den universaleren Kräften des Religiösen und Politischen bewegt wird. Das bedeutet, daß die Juristen, soweit sie *nur* Juristen gewesen sind, niemals die großen Gestalter des Rechts waren. Der Rechtsstandpunkt, von dem die Sprache als dem »bloßen« Rechtsstandpunkt redet, reicht eben nicht aus. Gerade Wolfs tiefgreifende geistesgeschichtliche Analyse scheint mir

dies zu beweisen und damit zugleich darzutun, daß der Begriff der historischen Größe dem Rechtsdenker, soweit er nur Rechtsdenker ist, schwerlich zukommt. Zum Teil mag dies allerdings auch an Wolfs Auffassung vom Begriff des Rechtsdenkers liegen. Diese Auffassung scheint mir eine gewisse Einseitigkeit zu haben, die in der überall mitschwingenden Rechtsphilosophie des Verfassers begründet sein dürfte. Was bedeutet der Begriff Rechtsdenker bei Wolf? Offenbar etwas anderes als Rechtsphilosoph, da Eike, Zasius, Schwarzenberg, Conring, Windscheid, Jhering u. a. dazu gezählt werden, die großen Rechtsphilosophen aber, vom Naturrecht abgesehen, fehlen. Offenbar auch wohl etwas anderes als Rechtslehrer, obwohl dies vielleicht, wie die Auswahl zeigt, der Vorstellung des Verfassers am nächsten zu liegen scheint. Dem widersprechen aber im Grunde des Verfassers eigene Worte, da er die Leistung seiner Denker doch in der Herausbildung der deutschen Rechtsanschauung erblickt. Das ist aber nicht in erster Linie eine Frage gelehrten Denkens. Danach scheint also Wolf ein Begriff des Rechtsdenkers vorzuschweben, der sich über die Unterscheidungen von Rechtstheorie (Rechtsphilosophie und Rechtsdogmatik) und Rechtspraxis erhebt zu den Gestalten, in denen sich diese beiden Seiten vereinigt haben oder doch zu einer Auswahl, in der beide Seiten in ihren bedeutendsten Vertretern Gestalt gewinnen. Dem widerspricht aber, daß von 14 Gestalten 11 Lehrer des Rechtes waren. Es zeigt sich darin eben jene gewisse Einseitigkeit, die den Begriff des großen Rechtsdenkers mit einem bestimmten Akzent versieht, der ihm nicht schlechthin zukommt. Ich meine damit eine Auffassung vom Rechtsdenker, die dieser Gestalt eine vorwiegend schauende Rolle zuweist und ihn in die Nähe der Philosophen bringt, die an den Wenden der Zeiten stehen mit einem Zwiespalt im Herzen, dem sie durch ihr Denken auf den Grund zu kommen suchen. Aber das ist eben doch nur eine Erscheinungsform des Rechtsgedankens in seiner lebendigen Wirklichkeit, die zu gewissen Zeiten hervortritt, zu anderen aber nicht. Es ist jedenfalls nicht die Erscheinungsform des Rechtsgedankens und die Gestalt des Rechtsdenkers schlechthin. Denn es ist doch wohl zweifelhaft, ob die Philosophen und Denker, die sich als solche ausgesprochen haben, auch die Philosophie und das Denken allein für sich in Anspruch nehmen können. Wenn sich auch die Idee in den Worten der großen Täter der Geschichte nur selten ausspricht, dafür aber um so mehr in ihren Taten, so scheint mir damit doch noch keineswegs ausgemacht, daß ihrem Denken die Idee nicht bewußt gewesen ist, die mit ihrem Werk Gestalt gewann. Es gibt bei fast allen großen Tätern der Geschichte viele Anzeichen, die in diese Richtung weisen, auch bei den großen Praktikern des Rechts, aber auch bei den

Lehrern des Rechts, die als Lehrer des Rechts in der Sache der Praxis ihren Beruf gesehen haben. Für die meisten dieser Männer gilt das Wort, das Leibniz einst an Placcius schrieb: »Qui me non nisi editis novit, non novit.« Um es überspitzt zu sagen, wer ein mehrbändiges System geschrieben hat mit einigem Erfolg, hat damit noch nicht den Anspruch erworben, als Rechtsdenker Männern vorgezogen zu werden, die durch ihre Taten das Recht verwirklicht haben. Gerade die Geschichte der deutschen Rechtsanschauung wird die Frage nach der Wirklichkeit des Rechts, nach der Rechtsanschauung, die sich verwirklicht hat und verwirklicht, zu stellen und zu beantworten haben. Denn nur die Rechtsanschauung verdient den Namen einer R e c h t s anschauung, die neben der Waage auch das Schwert zu gebrauchen weiß, das die Göttin des Rechtes trägt. Es ist keine bedauernswerte Tatsache, daß im Leben der Völker und Menschen das Gesetz der Stärke gilt und daß jede Rechtsanschauung einen politisch-wirtschaftlichen Akzent hat. Nur reine Ethiker verlangen, daß die Macht dem Recht untertan sei, wobei sie wohl seufzend zugeben, daß es doch allein die Macht ist, die überhaupt herrschen kann. Ist dieser Gegensatz dann erst einmal aufgerissen, dann läuft die Deduktion wohl darauf hinaus, daß weder das Recht aus der Macht, noch die Macht aus dem Recht abgeleitet werden könnten, sondern daß sie sich miteinander verbinden müßten. Daß dies aber eine Frage der Personalunion ist und daß die Höhepunkte der Geschichte einer Rechtsanschauung dort liegen, wo diese Personalunion Bestand gehabt hat, das sollte doch auch wohl in einer Geschichte der deutschen Rechtsanschauung anerkannt werden. Denn wenn es auch mehr die Leiden als die Erfolge sind, die den Charakter eines Volkes bilden — die Rechtsanschauung, die nicht die Kraft zu ihrer Verwirklichung hat, verdient ihren Namen nicht.

Bedenkt man dies, so scheint mir eine gewisse Notwendigkeit darin zu liegen, daß das Werk Wolfs mehr eine Geschichte des Rechtsgedankens auf kulturgeschichtlichem Hintergrunde als eine solche der großen Rechtsdenker geworden ist trotz der umfangreichen und hoch über früheren Darstellungen stehenden Biographien seiner Gestalten. Überflüssig fast zu sagen, daß diese Geschichte des Rechtsgedankens selbst Philosophie des Rechts und der Geschichte ist, und zwar sehr eigener Prägung, wobei allerdings, wenn mich nicht alles täuscht, bezüglich der Geschichtsphilosophie der deutsche Idealismus in südwestdeutscher Prägung von Einfluß gewesen ist. Wolf macht es dem Leser zwar in dieser rechts- und geschichtsphilosophischen Beziehung nicht gerade leicht. Vieles steht verstreut und verborgen in kleinen Nebensätzen und Anmerkungen und ich fürchte, daß die kunstvoll geformte Sprache manchen über die halben Töne unmerk-

lich hinwegführt. Es ist gerade deshalb auch zu bedauern, daß die Anmerkungen nicht unter dem Strich, sondern zusammengezogen am Ende jedes Kapitels stehen.

II.

Die 700 Jahre deutscher Geschichte, die Wolfs Gestaltenzug erfüllt, sind die Geschichte steigender deutscher Not und Zerrissenheit. Aber sie gehören zu unserer Geschichte. Keiner schafft sie aus der Welt, wenn er von ihnen absieht, nichts oder nur das von ihnen wissen will, was die Gegenwart für ihn so vorteilhaft davon abhebt. Keiner erweist uns einen Dienst, wenn er jene 700 Jahre besser macht als sie waren, oder richtiger, besser als sie für unsere Gegenwart sind.

Eine unausgesprochene, meist nur in den Anmerkungen hervortretende Polemik gegen die ersten, die von der Geschichte absehen oder sie nur als Folie des Glanzes der Gegenwart zulassen wollen, durchzieht das ganze Buch. Ist es die frohe Überzeugung, daß uns die Geschichte nicht zur Feindin unserer Taten werden wird wie weiland der sogenannten historischen Schule? »Ja, man weiß, was die Historie durch ein gewisses Übergewicht vermag, man weiß es nur zu genau: die stärksten Instinkte der Jugend: Feuer, Trotz, Selbstvergessen und Liebe zu entwurzeln, die Hitze ihres Rechtsgefühls herabzudämpfen . . ., die Ehrlichkeit und Keckheit der Empfindung anzukränkeln; ja, sie vermag es selbst, die Jugend um ihr schönstes Vorrecht zu betrügen, um ihre Kraft, sich in übervoller Gläubigkeit einen großen Gedanken einzupflanzen und zu einem noch größeren aus sich heraus wachsen zu lassen. Ein gewisses Übermaß von Historie vermag das alles, wir haben es gesehen: und zwar dadurch, daß sie dem Menschen durch fortwährendes Verschieben der Horizont-Perspektiven, durch Beseitigung einer umhüllenden Atmosphäre nicht mehr erlaubt *unhistorisch* zu empfinden und zu handeln« (Nietzsche). Ist unsere Zeit im echten ursprünglichen Sinne des Wortes geschichtsmächtig, der Geschichte mächtig? Wir wissen es nicht, keine Zeit weiß es. Wir können nur hoffen und glauben und handeln. Und ich glaube an die Geschichtsmächtigkeit unserer Zeit gerade auch auf Grund des Wolfschen Werkes, obwohl es mir in mancherlei Hinsicht noch zwischen den Zeiten zu stehen scheint.

Alles verstehen heißt *nicht*, alles verzeihen, alles rechtfertigen müssen. Hierin ist Wolf in manchem wohl etwas zu weit gegangen. Hat er zu vieles ausgewogen mit dem Erfolg, daß das meiste in der Schwebe bleibt, in einer sehr sublimen Schwebe? Oder war es der Trieb, »zu erkennen, was groß ist, um es zu verehren«, der den wagenden Schritt

hemmte? Dann hätte der Künstler Wolf den Historiker Wolf für diesesmal besiegt. Es mag anderen Lesern anders ergehen. Ich kann mich bisweilen des Eindrucks nicht erwehren, daß hier zwei Seelen in des Verfassers Brust leben, die noch nicht endgültig zueinander gefunden haben, obwohl oder gerade weil 12 Jahre seines Lebens von 1927 bis 1939 mit diesem Werk verknüpft sind. Als Beispiel sei auf Windscheid hingewiesen — mag Verfasser selbst ihn im Grunde gar nicht zu den Großen rechnen [1]), er hat ihn immerhin aufgenommen, und es läßt sich nicht leugnen, daß selbst unsere Zeit seinem Einfluß noch nicht ganz entrückt ist — welch sublime Schwebe: weiches Gemüt, empfindliche Nerven, kränkliche Natur, reiches Innenleben; laut eigenem Zeugnis der Veranlagung nach Philologe; fast kindliche Einstellung zu den Tatsachen seiner wirtschaftlichen, sozialen und politischen Umwelt; Stoff nicht in Gerichtssälen, sondern in Büchereien sammelnd; lebend in einer Welt des Scheins; völlige Isolierung der Rechtswelt; manches wirkt beinahe kindlich; Krampfhaftigkeit, vom Ideal her zu behaupten, was im Leben nicht mehr galt. So steht bei Wolf zu lesen. Aber an anderen Stellen heißt es: Er stand »großartig da in seiner dürftigen Zeit« (?), er war ein »Mann mit eisernem Gedankenschritt«, und Windscheids Scheinwelt ist für Wolf »eine gelassene, gebildete, zuchtvolle, menschenfreundliche, aber zugleich von stählernen Grundsätzen ein für allemal fest geregelte, marmorkühle, sittliche und ästhetische Welt«, die von echtem sittlich religiösem Empfinden erfüllt ist. So erscheint er als »einer der letzten Nachfahren kantischer Geistesprägung, ein Spätwarner und -wahrer des deutschen Idealismus«, als ein Bild »edler Herbheit und verhaltener Güte, strengster Selbstprüfung und männlicher Entschiedenheit« und Windscheids Werk ist für Wolf »von wahrhaft römischem Stil« und hat trotz seiner Zeitbedingtheit doch eine »strenge und schöne, im besten Sinne klassische Form«.

In diesen Zusammenhang gehört noch etwas. Ich sagte, alles verstehen, heißt noch nicht, alles verzeihen. Darüber hinaus erscheint mir vieles, sehr vieles so völlig unbegreiflich in der Geschichte, so schicksalhaft, so zufällig, daß es mir nicht in den Sinn käme, diese oder jene Gestalt, dieses oder jenes Ereignis als notwendig in historischem Sinne begreifen und bezeichnen zu können. Das ist für mich der Gang Gottes in der Geschichte, von dem Wolf in etwas anderem Sinne auf S. III spricht.

Erik Wolf versucht, seinen Gestalten, den Einleitungsworten »jeder ein

---

1) Erik Wolf sagt selbst von Windscheid (S. 462): »Er war durchdrungen vom Bewußtsein ‚unseres Knirpstums', wie es Jacob Burckhardt später einmal ausgedrückt hat. Von ganzem Herzen würde er wohl das bittere entsagungsvolle Wort des großen Baslers gutgeheißen haben: ‚Größe ist, was wir nicht sind.'«

Besonderer und Notwendiger an seinem Ort und zu seiner Zeit« getreu, auf eine liebevolle Weise gerecht zu werden. Aber geht es angesichts der Geschichte um menschliches Recht oder Unrecht? Geht es gerade in der Geschichte des deutschen Rechts nicht für uns um etwas viel Elementareres, um Sein oder Nichtsein des Reiches und seines Rechtes? Mögen diese Menschen wie Savigny, Jhering, Windscheid und andere erfüllt gewesen sein von »Wahrheitsliebe und Gerechtigkeit«, edle Menschen, rechtschaffene Lehrer — die wirkliche Geschichte fragt nicht nach Tugenden und Lastern, sie fragt nach dem Werk. Was hast du deinem Volk gegeben, damit es bestehen konnte im Kampf um sein Leben, seine Größe und sein Recht? Hast du gesehen, was da kam? Hast du gewarnt, auch wo dich keiner hören wollte?

1817 schrieb einer: »Alles was unmittelbar mit dem Staatsgebäude in Verbindung steht, gehört zur politischen Lehre. . . . Rechtswissenschaft . . . mit allen ihren Fächern ist ein Bestandteil der politischen Lehre. Ohne gegen die Logik zu sündigen, kann man daher nach meiner Ansicht keine fünfte Fakultät kreiren . . .« Und wenig später schrieb derselbe: »Der abgesonderte Weg der Juristen hat schon zu dem besonderen Gebrechen geführt, daß sie in dem ihnen ausschließlich angehörigen Wirkungskreise sich immer mehr von dem Bedürfnis des Volkes und von der reinen Anwendung der Jurisprudenz aufs wirkliche Leben, das heißt: vom Staatszweck, entfernten und dagegen die Sektion des großen römischen Kadavers sich zum Ziele setzten: denn während sie in alle Spitzfindigkeiten des römischen Rechts eingeweiht waren und für jede Kontroverse alle Meinungen anzuführen wußten, welche geschrieben und gedruckt worden sind seit der Zeit, da die Welt zu denken aufhörte und zu meinen anfing, währenddem hatten sie häufig das Landrecht noch nicht gelesen, Kommun-, Landes- und hundert andere Ordnungen noch nicht gesehen und von ihrer Verfassung nicht das mindeste gehört. Dieser Jurist war . . . kein Staatsbürger im Geist. Alle seine Bemühungen gingen dahin, uns zu Römern zu machen, während er nur das große Beispiel der Römer hätte nachahmen sollen, welche . . . ein eigenes, ihren Sitten, Gebräuchen und Staatsverhältnissen angemessenes Gebäude frei aufführten. . . . Wir wurden keine Römer, und hörten doch auf, Deutsche zu sein.«

Der Mann, der dies schrieb, war Friedrich List[1]). Wer hörte ihn? Wer

---

1) Das erste Zitat entnehme ich seinem »Gutachten über die Errichtung einer staatswirtschaftlichen Fakultät«, 1817, das zweite seiner »Kritik des Verfassungsentwurfs der Württembergischen Ständeverfassung«, in der wir die Grundlegung seiner Staats- und Rechtslehre finden. Beide Arbeiten finden sich in der trefflichen Ausgabe von Friedrich Lenz, Friedrich Lists kleinere Schriften (Die Herdflamme, Bd. 10), 1926.

spricht heute von ihm als einem großen Rechtsdenker? Aber die Schalmeientöne von 1814 vom angeblich wiedererwachten historischen Geist, die setzten sich durch. Als List sich 1846 nach Jahrzehnten entsetzlich vergeblichen über menschlichen Kampfes erschoß, war Savigny preußischer Minister.

Sollte man nicht einmal bedenken, daß die Parole der historischen Schule auch ihre sehr reale politische Seite gehabt hat. Schon bei Heinrich von Treitschke steht zu lesen[1]: »Die Masse der Liberalen hielt noch lange an den überwundenen Lehren des Naturrechts fest und zeigte trotzdem in einzelnen Fällen mehr historischen Sinn, mehr Verständnis für die Zeichen der Zeit als die Gegner. Die konservativen Parteien eigneten sich mehr oder minder ehrlich die Ideen der historischen Schule an und schauten mit dem Bewußtsein wissenschaftlicher Überlegenheit auf die Flachheit der liberalen Doktrinen hernieder.« Aber vielleicht lagen die Dinge umgekehrt, vielleicht gingen die Gedanken der historischen Schule geradezu von den »konservativen« Parteien aus und es bedurfte daher gar keiner mehr oder minder ehrlichen Aneignung. Denn schon einige Zeit vor Savignys Programmschrift hatte der erklärte Publizist der altpreußisch-monarchischen, aristokratisch-ständischen Partei, Adam Müller, seine »Elemente der Staatskunst« herausgebracht. In diesem 1809 erschienenen Werk wurde aufs heftigste gegen die künstliche Denkweise eines naturrechtlichen, sich erhaben über Raum und Zeit dünkenden Rationalismus vorgegangen und der Staat als ein Produkt der Geschichte, als ein lebendiger natürlicher Organismus dargestellt. Da war schon vom »stillen Weben des Volksgeistes«, vom »organischen Prinzip« und — wenn auch unter Ablehnung des römischen Privatrechts — von dem sich organisch entwickelnden Recht die Rede. Es ist zu beachten, daß Adam Müller, mit allen Requisiten des Romantikers versehen, in den Jahren nach 1809, als der erste Verfassungskampf in Preußen ausgetragen wurde und sich der Gegensatz zwischen den Altpreußen und der Regierung infolge der Hardenbergschen Edikte immer mehr verschärfte, in die Dienste der märkischen Junkerpartei trat und für sie eine Reihe von Denkschriften verfaßte, »um gegenüber den nivellierenden Tendenzen der Gegenwart die bedrohten Lebensformen einer schöneren und besseren Vergangenheit zu verteidigen und vor dem Untergang zu retten«[2].

Als 1814 Savignys Programmschrift »Über den Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung erschien, hatte Friedrich Wilhelm III. schon drei Ver-

---

1) Heinrich v. Treitschke, Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert, Bd. 2, S. 63.

2) Paul Haake, Der preußische Verfassungskampf vor hundert Jahren, 1921, S. 42. Zu Adam Müller vgl. auch Carl Schmitt, Politische Romantik, 2. Aufl. 1925.

fassungsversprechen abgegeben und der Kampf um ihre Erfüllung oder Nichterfüllung stand schon unter der Parole: Naturrecht oder historisches Recht. Der Ruf vom historischen Recht wurde damals von der preußischen Reaktion erhoben und er hat sich in der Folgezeit in einer besonders fragwürdigen literarischem Form in Deutschland von Preußen aus verbreitet, einem Preußen, das nach Friedrich II. Tod und — mit kurzer Unterbrechung am Anfang der Regierung Friedrich Wilhelms III. — nach 1814 absolutistischer als zuvor geworden war. Man vergißt nur zu leicht, daß das ALR., gegen das sich ja auch Savigny, ohne es damals zu kennen, mit besonderer Schärfe gewandt hat, innerhalb des 19. Jahrhunderts aus ganz verschiedenen Gründen abgelehnt worden ist, und hält sich meist an die »wissenschaftlichen Einwände« oder an die politischen Begründungen des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts. Am Ende des 19. Jahrhunderts galt allerdings das Preußische Allgemeine Landrecht der liberalen Strömung als ein reaktionäres, von absolutistischem, bevormundendem Geist erfülltes Gesetz. Aber am Anfang desselben Jahrhunderts betrachtete man es als eine aufklärerische Kühnheit und dieselbe Reaktion, die sein Inkrafttreten in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts verzögerte, ja beinahe ganz verhinderte und gewisse Änderungen erzwang [1]), bekämpfte das Gesetz auch noch in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts unter der Berufung auf ihr »historisches Recht«.

Fünf Versprechen Friedrich Wilhelms III., eine Verfassung mit einer Repräsentation für das ganze Land zu geben, lagen vor und er dachte nicht daran, diese Versprechen einzulösen, an die ihn Programme und Streitschriften fast täglich erinnerten. Da war es Savigny, der erklärte Führer der historischen Schule, der die Lehre von der rechtlichen Bedeutungslosigkeit des königlichen Versprechens aufstellte, das nur ein Programm, aber keine rechtlich oder auch nur moralisch bindende Zusage sei [2]).

Es ist m. E. kaum möglich, die historische Schule und ihre Bedeutung zutreffend zu erfassen, wenn man sie nur vom Bildungsbetrieb und vom Literarischen her betrachtet. Für Adam Müller und seine romantische Staatswissenschaft läßt sich heute im Verhältnis zur altpreußischen Reaktion wohl mit Sicherheit sagen, was aber auch für spätere Epochen gilt: der eine denkt und der andere lenkt. Für Savigny kann man vielleicht noch etwas weiter gehen und ihm an der bewußten Lenkung auch seinen Teil einräumen. Denn es ist doch immerhin auffällig, daß er mit seinem Programm, das alle Begriffe aus dem Wortschatz der Romantik entnahm,

1) Hans Thieme, Die preußische Kodifikation, ZRG.[2] 57, S. 403 ff.; Brandt, Das Preußische Volksgesetzbuch, Ztschr. f. d. ges. Staatswiss. 100, S. 337 ff.

2) Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert II, S. 290.

für seine Person niemals Ernst gemacht hat und nach allem, was wir von ihm wissen, ein ganz und gar unromantischer Charakter gewesen ist (so auch Wolf, S. 367), der sein schöngeistig-klassizistisches Ästhetentum in der Beschäftigung mit dem römischen Recht befriedigte. Ob er außerdem dabei aus demselben Ästhetentum heraus auch politisch das historische Recht verfochten hat, kann bei dem Mangel entsprechender Quellenforschungen heute noch nicht entschieden werden. Zum mindesten bedürfte es für die Zeit vor 1848 doch noch näherer Prüfung, ob man mit Walther Schönfeld[1]) vom Zeitalter der Historischen Rechtsschule sagen kann, daß in ihm in bester Absicht im Namen der Geschichte an der Geschichte gesündigt worden ist, wie man es kaum für möglich halten sollte.

Wir besitzen doch gerade aus der vormärzlichen Zeit eine ganze Reihe von Zeugnissen dafür, wie die konservative Reaktion sehr bewußt das Bildungswesen im Zeichen des historischen Rechts ahistorisch und unpolitisch zu gestalten wußte und wie man den Einfluß der politischen Professoren zurückdrängte. Eine Kabinettsorder von 11. Januar 1819 rügte ja geradezu, »daß die Jugend zu frühe zur Teilnahme am öffentlichen Leben veranlaßt« werde, und eine zweite vom gleichen Tage wies den Unterrichtsminister an, bei der Auswahl der Lehrer »auf ein ernstes, lediglich der Wissenschaft und Erziehung gewidmetes Leben« zu sehen[2]). Und auch hier war es gerade Savigny, der sich in seiner Schrift »Vom Wesen und Wert der deutschen Universitäten« (1832) für seine — um mit Wolf (S. 380) zu reden — durch und durch ästhetisch eingestellte Natur recht deutlich gegen die politische Erziehung der akademischen Jugend wandte.

Es steht hiermit nicht im Widerspruch, daß sich späterhin die liberale Rechtswissenschaft des Spätpandektismus als die legitime Nachfolgerin der historischen Schule betrachtet hat. Denn was sie mit jener verband, war diese unpolitische und im echten Sinne ungeschichtliche Einstellung. Auch der Individualismus war beiden gleichermaßen gemeinsam, insofern der Liberalismus der Spätzeit nur das Vorzeichen des konservativen Absolutismus umgekehrt hatte, und mit Recht betont daher Wolf (S. 373), daß auch Savigny vom juristischen Erbgut des Naturrechts gezehrt hat[3]). Als die vormärzliche Reaktion ihren Damm doch nicht zu halten ver-

---

1) Zur geschichtlichen und weltanschaulichen Grundlegung des Rechts, Deutsche Rechtswissenschaft, 1939, S. 203 f.

2) Schnabel, a. a. O. S. 362.

3) Wie sehr dies der Fall gewesen ist, habe ich an einem Sonderproblem in meiner Schrift »Eigentumserwerb und Austauschgeschäft«, 1940, S. 53 ff. nachgewiesen.

mochte und Preußen mit seinem größer gewordenen Staat, mit seiner unerhört gewachsenen Bevölkerung und mit seiner raschen industriewirtschaftlichen Entwicklung nach der mißglückten Bauern»befreiung« schließlich doch den dritten Stand in breiter Front in die Staatsämter aufnehmen mußte, da wurde es den sittlich liberalen Rechtslehrern wie Windscheid und anderen zum Verhängnis, daß sie in einer gänzlich unpolitischen antiquarischen Bildung großgeworden waren. Ohne daß sie es merkten, haben die aktiven Kräfte des Wirtschaftsliberalismus diese Lehrer des Rechts für sich eingespannt. Sie wußten nicht, was sie taten, als sie ihre Schüler zu Geschäftsorganen des Wirtschaftsliberalismus erzogen, desselben kosmopolitischen Wirtschaftsliberalismus, den keiner 30 Jahre vorher besser durchschaut und heftiger bekämpft hatte als Friedrich List[1]). Aber Windscheid schrieb (zitiert bei Wolf, S. 478): »Die Gesetzgebung steht auf hoher Warte, sie beruht in zahlreichen Fällen auf ethischen, politischen, volkswirtschaftlichen Erwägungen oder auf einer Kombination dieser Erwägungen, welche nicht Sache des Juristen sind«, und machte damit aus seiner eigenen Not, nicht kräftig genug, sie zu wenden, eine allgemeine Tugend, von der sich unter der Herrschaft des BGB. der Juristenstand bis heute noch nicht erholt hat.

Zur selben Zeit sagte im Herrenhaus der gestürzte preußische Justizminister Graf zu Lippe, um seinen ablehnenden Standpunkt gegen einen Gesetzesentwurf zu begründen, den sein Nachfolger, der Savigny-Anhänger Leonhardt, eingebracht hatte und den der Savigny-Schüler Förster referierte[2]): Es ist »gesagt worden, wenn die Theorie schön ist, dann wird die Praxis auch schön werden. Ja, meine Herren, juristische Konstruktion ist wahrhaft nicht jedermanns Sache, und es gehört mehr dazu als Gesetzeskunde. Zur juristischen Konstruktion gehört das Studium der ganzen Geschichte, der Entwicklung des Verkehrs, aller Rechtsverhältnisse im Volke, eine ganz ausgedehnte Kenntnis aller möglichen Institutionen. Alles das werden wir uns nun nicht durch Gesetzesstudien allein verschaffen, da müssen wir ganz andere Studien anwenden, um auf einen festen Boden zu gelangen.« Aber wer hörte damals noch diese Stimme, die vor der Pandektentheorie warnte, die gegen die fortschreitende Mobilisierung des Bodens sich aussprach. Wer hörte darauf, daß das Recht verschlechtert werde, wenn an die Stelle eines kontinuierlichen Wachstums nationaler Rechtsüberzeugungen das freischwebende Produkt des

1) Außer auf Lists Nationales System der politischen Ökonomie sei hier auf seinen Aufsatz: »Das Wesen und der Wert einer nationalen Gewerbsproduktivkraft« (1839) und auf seinen Vortrag »Die gegenwärtige Lage der Industrie im Zollverein« (1843) verwiesen.

2) Vgl. Verhandlungen des Herrenhauses vom 6. Februar 1872.

Pandektismus gesetzt werde. Das Abgeordnetenhaus unter der Wortführung von Lasker hatte nur Hohn und Spott für diesen Mann.

Diese Männer, wie überhaupt den tragischen Kampf, besonders der preußischen Praktiker, gegen Historismus und Pandektismus werden wir in der Geschichte unserer Rechtsanschauung nicht vergessen dürfen.

Savigny stand auf der Höhe seines Lebens, als gegen ihn ein preußischer Praktiker schrieb[1]): Die historische Schule »hat das in einer bestimmten Zeit ausgebildete römische Recht für das allein wahrhaft historische erklärt und, von dieser Ansicht geleitet, sich angemaßt, ein verwerfendes Urteil zu sprechen über unser derzeitiges im Allgemeinen Landrecht niedergelegtes Recht. Es ist eine solche unhistorische Auffassungsweise nicht bloß im Gebiete der Rechtswissenschaft hervorgetreten, sondern sie hat sich in allen Gebieten des Geistes Geltung zu verschaffen gewußt. Ihr wahres Wesen besteht darin:

Sie sieht mit irgendeiner Stufe der geschichtlichen Entwicklung die wahrhaft geschichtliche Entwicklung als abgeschlossen an und nimmt diese Stufe zur Norm bei Beurteilung der folgenden Geschichte.

Das Willkürliche und Unhistorische eines derartigen Verfahrens ist einleuchtend. Eine wahrhaft historische Auffassung kann nur darin bestehen, in der gesamten Geschichte, also in der Geschichte bis auf unsere Zeit und in unserer Zeit eine geschichtliche Entwicklung anzuerkennen und zu erkennen. Dagegen aber sträubt sich der theoretische Egoismus.«

Es ist zu bedauern, daß Wolf von solchen Männern nichts berichtet, die doch die Gegenspieler seiner »Großen« waren. Viel mag daran liegen, daß es sich hier um wissenschaftlich noch wenig erforschtes Gebiet handelt, die Nachruf- und Festredenliteratur vom Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts nichts von jenen Männern meldet und Wolf als Strafrechtler vielleicht dieser dramatischen Epoche des Zivilrechts ferner steht. Zum Teil dürfte aber auch die Art der Quellenbenutzung seitens des Verfassers dabei mitgewirkt haben. Wolf versucht, die Rechtsanschauung seiner Denker aus ihren Werken selbst sprechen zu lassen, benutzt aber dabei natürlicherweise in erster Linie Reden und kleinere programmatische Schriften. Mit Meisterschaft ist diese Methode z. B. bei der Darstellung von Oldendorp verwirklicht. Aber das läßt sich nun m. E. nicht bei allen mit der gleichen Gültigkeit durchführen, nicht nur deshalb, weil oft die Ausführung die vorgenommenen Ziele nicht erreicht hat, sondern in erster Linie, weil Rede und Programm gerade im 19. Jahrhundert oft nur wie ein zu hohen Festtagen umgehängtes Prunkgewand wirken, getragen in

1) Otto Plathner, Der Geist des Preuß. Privatrechts, 1854, S. XXI.

einer falschen Feiertagsstimmung. Berücksichtigt man dies nicht, so scheinen mir einige Verzeichnungen unvermeidlich. Während z. B. bei einer so geschlossenen Persönlichkeit wie Otto v. Gierke das Zitieren aus den Aufsätzen, Reden und kleineren Schriften über die Grundfragen unterstreichend wirkt, scheint es mir z. B. bei Windscheid, aber auch bei Savigny einer sachlichen Beurteilung hinderlich gewesen zu sein, zumal die entsprechenden Gegenbelege aus d e n Werken fehlen, die sachlich von wirklichem Einfluß gewesen sind.

Im ganzen ist natürlich gerade zu Wolfs Beurteilung des 19. Jahrhunderts eine kritische Stellungnahme schwer, da uns allen die Dinge noch zu nahe sind. Wahrscheinlich ist Wolf auch aus diesem Grunde in seiner Kritik bei dieser Epoche besonders zurückhaltend gewesen. Daß er sich selbst diesem Jahrhundert in hohem Maße verpflichtet fühlt, zeigt sich in vielem, und daß er es pietätvoll ehrt, auch wo er ihm nicht mehr zu folgen gewillt ist, entspricht der Gesamthaltung des Werkes, die der Verfasser allerdings — nicht in der Form, aber in der Sache — für zwei entscheidende Gebiete in der Geschichte unserer Rechtsanschauung verlassen hat. Das eine ist das Gebiet der großen Kodifikationen vom Kodex Maximilianeus Bavaricus über das Preußische Allgemeine Landrecht zum Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch für die gesamten deutschen Erbländer der österreichischen Monarchie, das andere ist der Bereich des großen Rechtskampfes, der von Lupold von Bebenburg über Nikolaus von Cues bis zu Leibniz um Kaiser und Reich geführt worden ist. Dazu sei im folgenden noch einiges bemerkt.

III.

»Das geist- und künstereiche 18. Jahrhundert hat für die Fortentwicklung der deutschen Rechtsanschauung im ganzen keine epochale Betung.« Mit diesem Satz leitet Wolf das Kapitel über Savigny ein, dem die Darstellung vom Leben und Wirken des Thomasius vorangeht. Das 18. Jahrhundert, das uns die beiden besten Zeugnisse deutschen Rechtsgeistes in der Neuzeit geschenkt hat, das Preußische Allgemeine Landrecht und das Österreichische Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch (das zwar erst von 1811 datiert, aber in seinen entscheidenden Partien und in seinen Grundlagen dem 18. Jahrhundert angehört), erscheint bei Wolf als ein Jahrhundert der Erstarrung. Svarez wird nur kurz erwähnt, von Kreittmayr und von Zeiller und seinem ABGB. erfährt der Leser nichts. ». . . so wesentlich . . . etwa das Preußische Allgemeine Landrecht für die spätere deutsche Rechtsgestaltung erscheinen mag: es war nicht der Ursprung, sondern das Abbild der neuen Rechtsgedanken. Inhalt und Sprache des

Allgemeinen Landrechts, zwar gestaltet von Svarez, der sich zum Ziel der deutschen Aufklärung bekannte, leben vom Geist des Thomasius, der auf Pufendorfs Schultern stand. Hinein strömten Gedanken Wolfs, beeinflußt haben es die Aufklärungsideen Friedrichs des Großen, es ist fraglos ein Werk deutscher Aufklärung, aber das Naturrecht hatte seine besondere deutsche Gestalt schon vor ihm gewonnen. Neue Grundgedanken haben die Schöpfer der ‚preußischen Kodifikation' nicht hinzugefügt.« (Dieses und ähnliches S. 362 ff.)

Es zeigen sich in diesem Urteil noch immer die Nachwirkungen jenes unheilvollen Spruches, den einst Savigny ohne nähere Kenntnis des Preußischen Landrechts und des Österreichischen Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches über diese beiden Werke gefällt hat[1]). Daß dieses anerkannte Fehlurteil trotz Thiemes vortrefflicher, von Wolf zwar herangezogener, aber nicht ausgeschöpfter Untersuchungen[2]), trotz Stölzels schöner, wenn auch in manchem veralteter Svarez-Biographie (1885), trotz der umfangreichen Festschrift zur Jahrhundertfeier des ABGB. (1911), trotz Swobodas schöner Zeiller-Festschrift (1931) auch heute noch bei Wolf die Dominante seiner Darstellung bildet, ist tief zu bedauern.

Freilich haben weder Carmer noch Svarez jemals die Muße zu umfangreicher literarischer Tätigkeit gefunden. Dem ersten lag auch so etwas nicht, und der zweite starb zu früh, verbraucht im Dienste des Vaterlandes. Das Wenige, was wir außer den in der neueren Zeit nur von Thieme herangezogenen handschriftlichen Akten zum ALR. von Svarez besitzen, einige Aufsätze, der 1793 in Gemeinschaft mit Goßler herausgegebene »Unterricht über die Gesetze für die Einwohner der preußischen Staaten« und seine erst 1833 gedruckten »Schlußvorträge zum ALR.« (Kamptz Jahrb. 41 S. 1 ff., auch als Sonderdruck erschienen) ist der Mehrheit der lebenden Juristengeneration nicht einmal dem Namen nach bekannt. Aber vielleicht stünde es besser ums deutsche Recht, wenn statt der 8 Bände von Savignys »System« die Materialien zum ALR. und zur AGO. gedruckt und durchgearbeitet worden wären. Savignys Programmschrift, deren Forderungen er selbst nie erfüllt hat, bestimmt mehr oder weniger unbewußt noch heute in vielen Fällen das Urteil des Historikers und läßt

---

1) Daß Savigny vom ALR. bei der Abfassung seiner Programmschrift kaum mehr als den Namen gekannt hat, ist von Thieme (Ztschr. f. RG.² 57, S. 409 Anm. 1) nachgewiesen worden, auch Wolf vermerkt dies immerhin in der Anm. 3 zu S. 380. Wie ungemein oberflächlich Savignys Kenntnis des ABGB. gewesen sein muß, ergeben die Ausführungen Swobodas, Franz v. Zeiller, 1931, S. 32 ff.

2) Außer der schon mehrfach zitierten Abhandlung über die Preuß. Kodifikation ist zu vgl. »Die Zeit des späten Naturrechts«, ZRG.² 56, S. 202 ff.

immer noch Christian Wolff als den Führer und Svarez und Zeiller als Folger auftreten. Aber man lese einmal das unerhört lebendige Kolleg des Lehrers von Svarez, Joachim Georg Daries (Discours über sein Natur- und Völkerrecht, 2 Bde., 1763) oder Zeillers »Natürliches Privatrecht« (besonders § 27) und man wird die scharfe Front erkennen, die sie sowohl gegen den platten Optimismus Wolffs und seine artistische Demonstrationsmethode wie gegen die leere Schöngeisterei eines Heineccius u. a. bildeten. Die geistesgeschichtliche Sicht, die wir in der Rechtsgeschichte dankbar begrüßen und für die das Werk von Erik Wolf ein leuchtendes Beispiel ist, darf nicht zu einem Übergewicht der bloßen Literatur führen, sonst droht die Gefahr historischer Verzeichnung und akademischer Isolierung und der Begriff des Rechtsdenkers verliert eine wesentliche, vielleicht sogar die wesentlichste Seite.

Das ALR. hat leider keinen Systematiker oder Kommentator gefunden, der ihm gewachsen war. Svarez starb 1797. Als sein Mitarbeiter Goßler 1810 an der neugegründeten Berliner Universität das ALR. vortragen wollte, wurde dies von Savigny verhindert. Ab 1819 las Savigny selbst über das ALR. und romanisierte es völlig. Bornemann, der einzige, der ein selbständiges, nicht völlig vom Pandektenschema abhängiges System zum ALR. geschrieben hat, konnte sich nur schwer aus den Fesseln der Pandektistik befreien und als sein Werk erschien, war es für eine eigenständige Entwicklung des Landrechts schon zu spät. Alles, was nach ihm kam, ist — abgesehen von einigen Aufsätzen und Plathners »Geist des Preußischen Privatrechts« (1854) — Romanistik in landrechtlicher Verkleidung. Ich stimme Thieme völlig zu, wenn er in der Vernachlässigung des Landrechts in der juristischen Ausbildung einen Frevel am preußischen, ja ich würde sagen am deutschen Rechtsgeist erblickt. Denn an jener bedauernswerten deutschen Form von Spätliberalismus, die wir im deutschen Wirtschaftsleben der vergangenen Jahrzehnte erfahren mußten, sind der Pandektismus, das von ihm geschaffene BGB. und die von ihm geleitete Erziehung der Juristen nicht unschuldig gewesen. Man kann dies sehr gut bei einem Vergleich zwischen dem heutigen Zustand der Rechtsprechung im Altreich und in der Ostmark feststellen. Gerade die Ausbildung der österreichischen Juristen, in der man nach der Einführung des ABGB. das römische Recht zunächst auf ein Semestralkolleg beschränkte, nach einiger Zeit es aber als wirklich historisches Fach wieder in größerem Umfange zuließ, hat die Tradition mitschaffen helfen, auf der sich ein selbstbewußter, dem politischen Gemeinwesen verpflichteter Richterstand entwickeln konnte. Das Urteil, das Maaßen (bei Wolf, S. 380 Anm. 2) in romanistischer Einseitigkeit 1879 über die österreichische Aus-

bildung fällte, ist von der geschichtlichen Entwicklung schlagend widerlegt worden und mit Bedenken muß man heute vielfach sehen, daß dieses große Erbe der Ostmark im Altreich oft nur wenig Verständnis findet. Freilich hat es Österreich mit seinem ABGB. in mancherlei Hinsicht leichter gehabt als Preußen mit seinem ALR. Franz von Zeiller konnte seinen auch heute noch grundlegenden, auch heute noch benutzten Kommentar zu seinem Gesetzbuch schreiben. Die Materialien wurden — wenn auch ziemlich spät — in wesentlichen Stücken publiziert.

Preußens Praktiker aber, der sich bald eine »beinah cynische Verachtung« der Theorie bemächtigte, kämpften einen vergeblichen Kampf.

Hier fehlt in Wolfs »Entwicklungsbild unserer Rechtsanschauung« ein sehr wichtiges Stück, was namentlich auch bezüglich des ostmärkischen Rechts zu bedauern ist. Denn mit dem Grazer Franz von Zeiller, der erfüllt war von der Rechtsphilosophie des großen Königsbergers Kant, und seinem Gesetzbuch hat das deutsche Rechtsdenken seinen stärksten Einfluß auf das Abendland der Neuzeit ausgeübt. Nicht nur in der heutigen Ostmark, sondern in Teilen des früheren Polen, im Protektorat Böhmen und Mähren, in Serbien, Slowenien, Kroatien, Dalmatien, in Bosnien und der Herzegowina, in Liechtenstein, partienweise in Ungarn und z. T. früher in Rumänien, gilt bzw. galt das ABGB.

IV.

Ich habe für den Zeitraum der letzten 250 Jahre an einigen Beispielen deutlich zu machen versucht, wo mir die wirklich führenden und die treibenden Kräfte zu liegen scheinen, die an der Bildung der deutschen Rechtsanschauung beteiligt gewesen sind. Ich konnte natürlich nur einige wenige Züge hervorheben und diese Hervorhebung ist wesentlich durch den Gegensatz meiner Grundanschauung vom Recht zu der Anschauung Erik Wolfs bestimmt worden. Würde ich weiter zurückgehen, derselbe Gegensatz müßte nahezu überall zu einer Verschiedenheit der Auffassung und Darstellung führen. Der Tatmensch Leibniz erscheint mir wichtiger als der Träumer Grotius, der Außenseiter Conring, der als Politiker und Herr zu leben verstand, liebenswerter als der blasse Doktrinär Althusius. Auch scheint mir dem Humanismus nicht die zentrale Rolle zuzukommen, die ihm Erik Wolf zuweist. Vor ihm wurde das gewaltige Werk der Glosse geleistet, in dem der deutsche Geist das römische Recht mit seiner Gedankenwelt erfüllte, nach ihm hat der Usus modernus dasselbe noch einmal vollbracht. Auch dürfte ein Hinweis darauf angemessen sein, daß die Schöpfung des geistlichen Rechts eine eigentümliche Leistung der deutschen Päpste gewesen ist. Schließlich würde ich die Geschichte der deut-

schen Rechtsdenker doch wohl mit Irnerius beginnen lassen, der aus dem juristisch begabtesten Stamm der Germanen, den Langobarden, hervorgegangen, zu den Begründern der abendländischen Rechtswissenschaft gehört. Wie tief war in diesen Männern der Glosse der Gedanke des Reiches, dessen großartige Wirklichkeit ihre Gegenwart erfüllte, verwurzelt. Zu ihrer Zeit war das sacrum imperium wirklich die irdische Wirkungskraft des Universums und die göttliche Weltordnung im Bereich der politischen Lebensordnung des christlich-europäischen Abendlandes, damals waren die Deutschen die Ordner dieser Welt und es konnte wohl die Gerechtigkeit schlechthin ihr Recht sein. Zwar gab es auch zu dieser Zeit politische Gebilde am Rande dieses Imperiums, die nicht seiner Botmäßigkeit unterstanden, die aber dennoch niemals während dieser Zeit eigenständige neue Forderungen erhebende Staatsideen entwickelten und kaum eine dem imperialen Wollen sich entfremdende oder zuwiderlaufende Politik betrieben. Erst als dieses Reich in dem schicksalhaften Gegensatz von Imperium und Sacerdotium die ersten Risse bekam, als die Randstaaten sich erhoben und die westlichen Ideen des »modernen« Staates unter Ausnutzung des Gegensatzes von Kaiser und Papst von der dem König von Frankreich und seiner Politik dienenden Publizistik entwickelt und durchgesetzt wurden (von Pierre Dubois und Johann von Paris über Richelieus »Testament« bis in unsere Tage zu Jacques Bainville, Ernest Lavisse, Gabriel Hanotaux und Graf Wladimir d'Ormesson, vom 13. Jahrhundert bis 1940, ist es derselbe entsetzlich mittelmäßige Gedanke der Verhinderung der deutschen Reichseinheit), begann die »Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe« in der deutschen Rechtsanschauung für nahezu 700 Jahre immer mehr ihr politisches Fundament zu verlieren. Und hier sollten doch die großen Kämpfer um des Reiches Recht nicht vergessen sein von Lupold von Bebenburg über Nikolaus von Cues bis zu Leibniz. Bei Lupold von Bebenburg, den Stengel den bedeutendsten Juristen seines Zeitalters genannt hat [1]), mit seiner Schrift »De jure regni et imperii Romani«, bei dem Doktor der Theologie und beider Rechte Nikolaus von Cues und seiner »Concordantia catholica« und bei dem, um mit Heinrich Ritter v. Srbik zu reden [2]), »letzten ganz großen Vertreter« der universalistischen

1) Edmund E. Stengel, Avignon und Rhens (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit, Bd. 6), 1930, S. 220; vgl. auch, namentlich über Lupold v. Bebenburgs Auseinandersetzung mit Johann von Paris, Martin Cremer, Staatstheoretische Grundlagen der Verfassungsreformen im 14. und 15. Jahrhundert, Kieler Jur. Diss. 1939.

2) Deutsche Einheit I, S. 63; Erik Wolf nennt Leibniz, den er nur ganz beiläufig erwähnt, einen Fürstendiener. Vgl. im Kapitel über Pufendorf, S. 268: »Man darf dabei nicht

Anschauung verbunden mit nationalem Stolz, bei dem Juristen Leibniz, liegen die großen Gedanken des deutschen Staats- oder besser Reichsrechts, nicht bei dem Träumer Grotius und dem schon territorialstaatlich und privatrechtlich denkenden Pufendorf oder Thomasius.

Bei Leibniz finden wir eine reichspolitische und reichsrechtliche Konzeption von solcher Größe und Erhabenheit, verbunden mit einer bis ins Einzelne gehenden Durchdenkung der praktischen Fragen, daß dem gegenüber der gerade auch von Leibniz getadelte Monzambano des Pufendorf, an dessen Auffassung vom Reich sich der schon erwähnte französische Historiker Jacques Bainville noch 1915 mit hämischer Freude ergötzte (a. a. O. S. 73—74), als ein überaus mäßiges Werk erscheint. Das berühmte Gutachten von 1670 »Bedenken welchergestalt Securitas publica interna et externa und Status praesens im Reich iezigen Umbständen nach auf festen Fuß zu stellen[1]), das der damals 24jährige Rat am Ober-Revisions-Collegium von Kur-Mainz zusammen mit dem Staatsmann Johann Christian von Boineburg, einem Freunde und Schüler Conrings, ausgearbeitet hat, ist gerade heute wieder von einer Gegenwartsnähe und Gegenwartsbedeutung, wie kaum eine andere Schrift eines deutschen Rechtsdenkers.

Die Errichtung eines starken Deutschen Reiches ist für Leibniz Deutschlands Lebensaufgabe und zugleich Deutschlands europäische Verpflichtung. Wenn Deutschland, die Mitte Europas, seine Einheit und Stärke verliert und aufgelöst wird, dann ist von dieser Stelle her das gesamte europäische System gefährdet, dann ist die Freiheit aller Staaten Europas bedroht. Denn der westliche Universalismus Frankreichs oder Englands geht auf die rein machtmäßige monarchia universalis, wo »ein könig mit gewaltigem Heer ein Land nach dem anderen angreift, überweltigt, und sich endlich zum Meister der bekandten Welt macht, auf guht Alexandrinisch, Caesarisch, oder Türckisch«. Und das kann nicht anders sein bei den Ländern des Randes. Ist aber Deutschland, die Mitte, stark, so wird die europäische Ordnung ihr natürliches Gefüge erhalten. Deutschlands Stärke gewährleistet die Sicherheit und das Eigenleben aller Staaten Europas. Europa

vergessen, daß Pufendorf, wenn er auch in der zweiten Hälfte seines Lebens im unmittelbaren Dienst fürstlicher Herren stand, sehr im Unterschied zu Conring und selbst zu Leibniz, im Grunde seines Herzens kein Fürstendiener war.« S. 282: Pufendorf »war nicht in dem Sinne ein Fürstendiener wie allenfalls Leibniz oder Conring, er war auch noch kein Volksmann wie Thomasius. Er hatte die weltoffene und unabhängige Haltung des allseitigen Gelehrten . . .«

1) Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe (herausgegeben von der Preuß. Akademie der Wissenschaften), IV. Reihe, I. Bd. (1931), S. 133 ff.; dort S. 500 ff. auch seine Kritik am Monzambano »In Severinum de Monzambano« (1668—1672).

muß dann aufhören, in sich zu wüten, und die Dynamik dieses befriedeten europäischen Staatensystems kann in den Dienst einer wahrhaft universalen Ordnung gestellt werden.

Kaum jemals ist der Gedanke des Reiches in der Geschichte der neueren Zeit politisch, sittlich und rechtlich, fern von bloßer Machtpolitik, aber auch fern von unnützer Träumerei, so tief erfaßt worden wie bei dem Juristen Leibniz, der allerdings mehr als ein »bloßer« Jurist gewesen ist [1]). Auf allen Gebieten des Rechts, im Völker- und Staatsrecht, im Prozeß- und Gemeinrecht hat er seinem Volke Zeugnis gegeben von der sittlichen Tiefe und erhabenen politischen Größe des deutschen Rechtsgedankens. An sein »Qui me non nisi editis novit, non novit« sei auch hier noch einmal erinnert, denn die meisten seiner juristischen Arbeiten sind niemals für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen. Es sind entweder diplomatische Gutachten wie die oben erwähnte Schrift oder Vorschläge an die regierenden Fürsten über Rechts- und Justizreform. Damit hat er sowohl in die Reichspolitik eingegriffen wie auch mit nachhaltiger Wirkung in die Rechts- und Justizreformen Preußens, Österreichs und Rußlands. Er ist der geistige Ahn des ALR. und des ABGB. geworden und das russische Verwaltungssystem ging bis ins 19. Jahrhundert hinein in seinen Grundzügen auf Leibniz zurück [2]).

Mit Leibniz möchte ich die Betrachtung beschließen, zu der mich Erik Wolfs Werk veranlaßt hat. So sehr sich das Geschichtsbild Wolfs von dem meinen unterscheidet, die »Großen Rechtsdenker« sind eine bewundernswerte Leistung. Sie eröffnen das Gespräch über Schicksal und Werden der deutschen Rechtsanschauung in seiner ganzen Breite. Mögen es auch noch manche in der Welt heute anscheinend schwierig finden, das Bild eines geistvollen, klugen und nachdenkenden Mannes mit einem Manne von entschlossenem, tatkräftigem und echt politischem Handeln in Einklang zu bringen, das wird sich ändern. Wir dürfen hoffen, daß einer Zeit, die einen beispiellosen geschichtlichen Anschauungsunterricht erfährt, nicht nur vergönnt sein möge, eine Geschichte der deutschen Rechtsanschauung zu schreiben, die über Staats- und Kulturgeschichte hinaus ihre Kraft aus der Reichsgeschichte empfängt, sondern daß sie vor allem die Kraft findet, ihre Rechtsanschauung so zu gestalten, daß Denken und Handeln, Macht und Recht die Einheit bilden, ohne die das Reich und das Abendland nicht bestehen können.

---

1) Über Leibniz als »Juristen« ist schon oft geschrieben worden. Vgl. das in der neuesten Darstellung von Hans Liermann, Barocke Jurisprudenz bei Leibniz, Ztschr. f. Deutsche Geisteswiss. 1939, S. 348 ff., verzeichnete Schrifttum.

2) Liermann, a. a. O. S. 357.

ÄSTHETIK UND KUNSTGESCHICHTLICHE REALIENKUNDE.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Der folgende kleine Aufsatz hat eine bestimmte Veranlassung. Ich beabsichtigte in einer »Notiz« auf das von Otto Schmitt herausgegebene Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte hinzuweisen, dessen erster Band seit zwei Jahren vorliegt und die Eigenart dieses hervorragenden wissenschaftlichen Unternehmens bereits deutlich erkennen läßt[1]).

Meine Anzeige sollte sich jedoch nicht an Kunsthistoriker wenden, sondern an Ästhetiker, d. h. an Philosophen, welche die Kunst so tiefgreifend und umfassend erforschen möchten, wie nur irgend möglich. Dieser Umstand erschwerte die Aufgabe. Je länger ich mich mit den bis jetzt vorliegenden Teilen des Reallexikons beschäftigte, um so deutlicher wurde mir das Problem, welches der nunmehr gewählte Titel zum Ausdruck bringt. Die geplante Besprechung erweiterte sich zu einer grundsätzlichen Betrachtung des Verhältnisses der philosophischen Ästhetik zur kunstgeschichtlichen Realienkunde.

I.

Noch immer erfreut sich die Ästhetik keiner allgemeinen und unbestrittenen Wertschätzung. Künstlerisch begabte Menschen finden nicht mit Unrecht, daß hier in rationaler Weise über Leistungen reflektiert wird, deren eigentlichstes Wesen im Irrationalen liegt und sich darum dem theoretischen Zugriff weitgehend entzieht. Dieses Mißverhältnis von »Ge-

1) Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte. Herausgegeben von Otto Schmitt. I. Band (1. bis 12. Lieferung): A—Baubetrieb. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1937. — Neuerdings sind noch weitere 5 Lieferungen von je 4 Druckbogen (Bauer—Bildnis) erschienen.

genstand« und »Methode« hat zur Folge, daß die ästhetischen Durchschnittsarbeiten in zwei Gruppen zerfallen, welche gleich unerfreulich sind. Entweder muten uns rücksichtslose Theoretiker eine dornige Begriffsscholastik zu: fern von allem heiteren Sinnenschein. Oder aber es macht sich umgekehrt ein blumiges Gerede breit: eine Schöngeistigkeit, welche ihrem Gegenstand entsprechen möchte, aber den Abstand nur um so empfindlicher spüren läßt.

Es ist klar, daß eine wahrhaft philosophische Ästhetik beide Fehler vermeiden muß. Weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin darf sie abgleiten.

Dies wird ihr aber nur dann möglich sein, wenn sie grundsätzlich überhaupt nicht aus starren Gedanken oder flüssigem Gerede ü b e r die Kunst besteht, sondern als echte Philosophie auftritt, d. h. als Selbsterschließung der Wirklichkeit, welche dem rational-irrationalen Gefüge allenthalben entspricht und dieses »Zusammen« zum Bewußtsein bringt. Nur dann wird sie auch das künstlerisch Gestaltete ohne grundsätzliche Vergewaltigung zu begreifen vermögen, wenn sie sich durch die irrationalen Momente, welche das Kunstwerk zum Kunstwerk machen, durchaus in keine andere Lage gebracht sieht, als dies bei jedem anderen sogenannten »Gegenstand« der Fall ist. Nur wenn sie von vornherein (ganz einerlei, ob es sich nun um Logik, Ethik, Rechts- oder Religionsphilosophie handelt) ü b e r a l l das Problem des »rational-irrationalen Zusammen« berücksichtigt, tritt sie auch der Kunst nicht mit steif-rationaler Rechthaberei oder stammelnder Verlegenheit »gegenüber« — sondern sie hat das Moment des »Gegenübertretens« grundsätzlich als rational begriffen und dadurch in seiner Einseitigkeit überwunden. Nicht als ob sie damit »Wissenschaft« zu sein aufhörte und mit ihrem Gegenstand monistisch zusammenflösse! Die Philosophie bleibt a u c h rational; aber es ist für sie nur ein Moment neben anderen Momenten, wenn sich der menschliche Geist als Subjekt objektiv mit einem Gegenstande beschäftigt. In der Anschauung wird diese Subjekt-Objekt-Spaltung allemal überwunden, obwohl die Reflexion zugleich im trennend-verbindenden Urteil (»ich« schaue den »Gegenstand« an; ich unterscheide mich von ihm und trete zu ihm in Beziehung) lebendig bleibt.

Diese Andeutungen müssen hier genügen[1]). Es ist jedoch ohne weiteres zuzugeben, daß nicht nur die Ästhetik, sondern die Philosophie überhaupt von dem Ziele noch weit entfernt ist, welches ich aufstelle. Wir sind (trotz Hegel!) im großen und ganzen noch immer »Reflexionsphilosophen«, d. h.

1) Ich verhehle mir nicht, daß sie nur solchen Lesern völlig verständlich werden können, die mit meinen philosophischen Grundgedanken schon einigermaßen vertraut sind. Ihre ausführlichste Darstellung findet sich in meinem Buche »Das Abenteuer des Geistes« (1938).

unsere Forschungen sind auf den einseitig-rational fixierten Unterschied von Subjekt und Objekt aufgebaut. Dies bedeutet eine Diktatur des Nur-Theoretischen — und damit die Unmöglichkeit einer wahrhaft befriedigenden Ästhetik. Nach wie vor ist hier strenggenommen gar nichts anderes möglich, als entweder eine abstrakte Theorie oder ein mehr oder weniger dilettantisches Gestammel »über« die Kunst. Das Brauchbare, welches nichtsdestoweniger auf ästhetischem Gebiete geleistet worden ist, entsprang bereits einer Vereinigung von intuitiver Anschauung und theoretischer Erkenntnis, welche im Grunde das Ziel schon verfolgte, welches ich hier bewußt aufstelle und für die Philosophie überhaupt in Anspruch nehme.

Es wurden auch schon vielfach Maßregeln empfohlen, um den beiden Hauptgefahren zu begegnen, welche der Ästhetik drohen.

So riet Gustav Theodor Fechner[1]) den Ästhetikern: nicht mehr »von oben«, sondern »von unten« anzufangen. Nicht von abstrakten Prinzipien sollten sie ausgehen, sondern vom tatsächlichen Eindruck der Kunstwerke. Diesen untersuchte Fechner dann allerdings mit psychologischen Methoden, welche der Naturwissenschaft entlehnt und infolgedessen doch wieder überwiegend rational waren.

Schon früher hatte Gottfried Semper[2]) auf anderem Wege eine ähnliche Richtung eingeschlagen. Als Architekt stand er der Philosophie ferner als Fechner; gerade deshalb jedoch erreichte er durch seine Betonung der stilbildenden Faktoren, welche bereits in den vom Künstler verwendeten Materialien liegen, eine entschiedenere Sachlichkeit. Semper kam in der Tat weitgehend von der Situation los, welche sich eine Ästhetik nur auf die Gegenüberstellung von Subjekt (Künstler bzw. Betrachter) und Objekt (Kunstwerk) aufgebaut denken kann. Als echter Schöpfer befand er sich von vornherein diesseits von spekulativem Idealismus und naivem Realismus — und so vermag sein Hauptwerk noch heute befreiend auf Philosophen zu wirken, denen es nicht um Reflexionen, sondern um Erschließung zu tun ist.

Auch Sempers Ästhetik ist jedoch einseitig, insoferne dieser baumeisterliche Mann eben nur die materiellen Stoffe ins Auge faßt, dagegen die in der geistigen Gestaltungskraft liegenden Faktoren weitgehend vernachlässigt. Ein Gebäude, welches dem Gottesdienste dienen soll, ist nicht nur durch die Art und Weise bestimmt, auf welche sich Stein und Holz ihrem Wesen gemäß bearbeiten lassen. Es gibt hier noch andere »Realien«.

Wenn ich den Ausdruck »Realien« gebrauche, so geschieht es nicht in

1) »Vorschule der Ästhetik«, 1876.

2) »Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten«, 1860/63.

der Absicht, einem sogenannten »Realismus« das Wort zu reden. Ich adoptiere den Begriff, weil er etwas bedeutet, das diesseits von Realismus und Idealismus liegt.

So schwer es auch anzugeben sein mag, wohin die philosophischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte zielen und was hier den verschiedensten Denkern gemeinsam ist — dieses Eine ist doch jedenfalls kaum zu übersehen: der Unterschied von Idealismus und Realismus hat seine grundsätzliche Bedeutung verloren! Die Problemebene, auf welcher wir uns seit geraumer Zeit bewegen, liegt tiefer; wir suchen Fundamente zu erforschen, welche jenen erst auf höherer Stufe auftretenden Gegensatz zwar tragen, aber noch nicht kennen. Wer diese Fundamente bereits mit idealistischem oder realistischem Vor-Urteil angeht, trägt »Verhältnisse« in sie hinein, welche ihnen fremd sind; notwendigerweise verkennt er ihre ursprüngliche Struktur. Nun ist aber kein Einzelgebiet der Philosophie so geeignet, uns zur Aufhebung des prinzipiell-fixierten Gegensatzes von Idealismus und Realismus zu veranlassen, wie gerade die Ästhetik. Wer hier etwas leisten will, muß sich von der Diktatur der Reflexionsbestimmungen freigemacht haben; der Gegensatz von Idealismus und Realismus aber ist eine Leistung der Reflexion.

Ich gebrauche also den Ausdruck »Realien« gerade deshalb, weil es kein Korrelat dazu gibt und niemand von »Idealien« spricht. Die ganze Mannigfaltigkeit der Bestimmtheiten des Seins könnte man als »Realien« bezeichnen, womit wir wieder zu jenem Realitätsbegriff gelangen würden, welcher der aristotelischen und mittelalterlichen Philosophie eigentümlich war. Damit soll nicht gesagt sein, daß eine Rückkehr zu diesen früheren Systemen wünschenswert erscheint. Wohl aber wird damit allerdings zum Ausdruck gebracht, daß seit einigen Jahrzehnten wieder eine philosophische Fragestellung zum Vorschein kommt, welche durch die gewaltige Leistung Kants zeitweilig in den Hintergrund getreten war. Schon Hegel hatte den Anschluß an die gesamte (bis auf Aristoteles zurückreichende) europäische Tradition im Grunde wiedergewonnen; jedenfalls ist es möglich, sein System als eine Erweiterung der kantischen Fragestellung zu einer Realphilosophie aufzufassen, welche der aristotelischen an Breite und Tiefe nichts nachgibt, sie jedoch um die epochemachenden Erkenntnisse Kants bereichert [1]).

Ziehen wir aus den vorgetragenen Andeutungen die Konsequenz für die Ästhetik, so ist jedenfalls gewiß, daß sich diese auf die Bekanntschaft mit der Mannigfaltigkeit der kunstwerklichen Bestimmt-

1) Damit ist die Auffassung angedeutet, welche meiner soeben abgeschlossenen Hegelmonographie (I. Band 1929, II. Band 1940) zugrunde liegt.

heiten zu gründen hat. Das aber heißt: auf jene Realien, welche zunächst noch diesseits der philosophischen Begriffsbildung (»Spekulation«) liegen.

II.

Aber noch aus einem anderen Grunde und von einer anderen Seite her sieht sich die philosophische Ästhetik heute auf die Realienkunde verwiesen.

Die Erinnerung an Fechner und Semper hatte gezeigt, daß man in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sehr wohl das Bedürfnis fühlte: aus dem unmittelbaren Verkehr mit den Kunstwerken heraus zu einer der ästhetischen Sphäre wahrhaftig angemessenen Theorie zu gelangen. Diese Theorie blieb jedoch einseitig, insoferne sie jene Art von Allgemeingültigkeit anstrebte, welche die naturwissenschaftliche Begriffsbildung auszeichnet. Ins Philosophische erhoben, geriet die Ästhetik jener Zeit infolgedessen mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in die Nähe des Neukantianismus. Sie verlor das Gefühl für die unendliche Fülle des Geschichtlich-Einmaligen.

Am deutlichsten wurde dies bei Adolf Hildebrand. Das bekannte Werk[1]), mit welchem sich dieser Künstler in die Reihe der Kunsttheoretiker stellte, war zwar nicht eigentlich philosophisch gemeint; aber es entwickelte doch eine Lehre von der künstlerischen Anschauung, welche nur geringer Modifikationen bedurfte, um eine an kantische Gedankengänge erinnernde Form anzunehmen. Konrad Fiedler hatte diese Richtung schon vor Hildebrand in einer Reihe von Abhandlungen eingeschlagen[2]).

Sowohl Fiedler wie Hildebrand wollten durchaus keine abstrakten Spekulationen, sondern geradezu praktische Ergebnisse des künstlerischen Schaffens und Empfangens darbieten. An intimer Berührung mit der »Wirklichkeit« des Bildens und Anschauens fehlte es hier nicht. Trotzdem blieb ein wesentliches Moment unberücksichtigt, welches die »Realität« jedes Kunstwerks mitbestimmt: seine Geschichtlichkeit. Vor allem Adolf Hildebrand zeigte sich überraschend doktrinär; sein Büchlein ist auf die Überzeugung gegründet, daß der »wahre« Steinbildhauer zu allen Zeiten so verfuhr und verfahren muß, wie hier aus der »Natur« der menschlichen Raumvorstellung heraus gelehrt wird.

Anders Heinrich Wölfflin. Dieser bedeutendste Vertreter der

1) »Das Problem der Form in der bildenden Kunst«, 1893.

2) »Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst«, 1876; »Moderner Naturalismus und künstlerische Wahrheit«, 1881; »Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit«, 1887.

neueren allgemeinen Kunstwissenschaft steht gewissermaßen auf der Schwelle zwischen generalisierender Natur-Kunstlehre und geschichtlich-individualisierender Charakteristik. Bekanntlich war er (»Renaissance und Barock«, 1888) von der Betrachtung zweier Stilperioden ausgegangen. Wir lesen aber im Vorwort dieser Erstlingsschrift, daß er »den Plan, eine parallele Darstellung des antiken Barocks mitzugeben«, erst in letzter Stunde fallen ließ. Und in dem reifen Hauptwerk »Kunstgeschichtliche Grundbegriffe« (1915) heißt es: »So sehr ich überzeugt bin, daß sich die gleichen Begriffe auch für andere Zeitalter als brauchbar erweisen würden, ist mir die Analyse des einen Falles (d. i. die Stilentwicklung von Renaissance zu Barock in der neueren Kunst) doch die Hauptsache gewesen.« Die »Idee einer Periodizität der Entwicklung« wird angedeutet; gegen Ende des Vorworts fällt der Satz: »Das vorliegende Buch befaßt sich sozusagen mit der Naturgeschichte der Kunst, nicht mit den Problemen der Künstlergeschichte.« Solche Wendungen verraten deutlich, daß sich der Ästhetiker Wölfflin immerhin noch auf ähnlichen Wegen befindet, wie sie etwa auf rechtsphilosophischem Gebiete längst als Naturrechtslehre bekannt sind. Die Geschichte spielt hier nur als Feld und Ablauf einer Entwicklung eine Rolle, welcher man vielleicht eine gewisse Gesetzmäßigkeit abgewinnen kann. Alles Einmalige und Individuelle dagegen bleibt der monographischen Darstellung von Künstlerpersönlichkeiten und Schulen überlassen.

Bedenkt man, daß sich gleichzeitig in der gesamten Geistesgeschichte eine psychologische Richtung durchsetzte, welche die Leistungen aus den Erlebnissen zu »verstehen« suchte und mithin den irrationalen Charakter ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit und Einzigkeit stark betonte, so könnte diese Tendenz zur Verallgemeinerung wundernehmen. In Wahrheit jedoch erwies sie sich bis auf die jüngste Zeit als die stärkere Macht. In letzter Hinsicht geht auch Dilthey (ebenso wie Wölfflin) das Generalisieren und Typisieren über das Individualisieren, obwohl beide allerdings auch meisterhafte Einzelcharakteristiken zu geben verstehen.

Heute dagegen ist das Bewußtsein der Einmaligkeit und Einzigkeit alles Geschichtlichen jedenfalls in Deutschland sehr lebendig. Es fehlt zwar noch viel daran, daß das schwierige Problem »Individuum und Typus« schon überall gesehen, geschweige denn philosophisch gelöst wäre. Aber die Betonung von Rasse, Nation und Stammeseigentümlichkeit verlagert doch jedenfalls das Schwergewicht der geschichtlichen Betrachtung. Es ruht jetzt nicht mehr auf der Analyse von Entwicklungsabläufen, deren Gesetze sich vielleicht allgemeingültig feststellen lassen — sondern auf der Beschreibung einmaliger und einzigartiger Schicksale.

Heinrich Wölfflin konnte sich der neuen Fragestellung nicht entziehen. Wie er (1888) vom Geschichtlichen ausgegangen war, so kehrte er (1931) auch wieder dahin zurück; aber es handelte sich jetzt nicht mehr bloß um eine im großen und ganzen übernationale Betrachtung zweier Stilepochen, sondern um eine vom deutschen Standpunkt aus gesehene Gegenüberstellung des deutschen und italienischen Formgefühls[1]). Dieses Problem ist — so ungewöhnlich meine Behauptung im ersten Augenblick klingen mag — in höherem Grade geschichtlich, als eine auf allgemeingültige Entwicklungsgesetze hinzielende Analyse der Wandlungen, welche von Renaissance zu Barock führten. Denn: nicht nur Einzelpersönlichkeiten, sondern auch ganze Völker stellen Individualitäten dar, deren Schicksal nicht zuletzt auch durch ihr Formgefühl bestimmt wird. Neben dem Allgemeingültigen gibt es hier immer auch ein jeder Generalisierung spottendes Einmaliges, welches nur liebend erfaßt und charakterisiert werden kann[2]).

Um deutlich zu sehen, was diese neue Geschichtsauffassung für den Aufbau einer philosophischen Ästhetik bedeutet, möge man sich daran erinnern, in welchem Verhältnisse die alte spekulative Ästhetik Hegels und der Hegelianer zum Geschichtlichen stand. Sie abstrahierte nicht davon. Aber nur das Moment der Entwicklung kam für sie in Betracht: eine Entwicklung, welche zwar schwerlich vorauszubestimmen war, aber doch immerhin nachträglich im philosophischen Bewußtsein in ihrer dialektischen Gesetzmäßigkeit begriffen zu werden vermochte. Gewiß spielte das Individuelle bei Hegel eine nicht unerhebliche Rolle; aber letzten Endes war und blieb es eben doch in die panlogische Entwicklung des Absoluten eingegliedert. Erst Ranke und die historische Schule versuchten das Einmalige und Einzige mit der »Andacht« zu erforschen, welche diesem ins Unendliche schöpferischen Reichtum der Welt in der Tat zukommt. Immer aber bestand hier die Gefahr des romantischen Abgleitens in einen unwissenschaftlichen Relativismus.

Unsere Aufgabe läßt sich also etwa folgendermaßen formulieren. Wir müssen das Individuelle allenthalben in seiner geschichtlichen Wirklichkeit sehen, dürfen uns aber dadurch keineswegs zu einem relativistischen »Individualismus« verführen lassen. Der Gegenstand, mit welchem es der Ästhetiker zu tun hat, ist durchwegs geschichtlich bestimmt, d. h. er ist überall ein einmaliger und einziger. Um ihn jedoch philosophisch zu erschließen, gilt es ihn zugleich in seiner Unbedingtheit zu begreifen. Der Philosoph ist kein Geschichtsschreiber, welcher Schicksale erzählt; seine

1) »Die Kunst der Renaissance. Italien und das deutsche Formgefühl«, 1931.

2) Ich verweise hier abermals auf mein Buch »Das Abenteuer des Geistes« und die darin vorgetragene Geschichtsauffassung.

Methode ist nicht historisch. Gleichwohl muß er die Geschichtlichkeit und Schicksalhaftigkeit alles Daseienden durchwegs berücksichtigen. Würde er davon abstrahieren, so wäre seine Methode als naturwissenschaftlich zu bezeichnen — und mithin genau so einseitig wie die historische.

An diesem Punkte angelangt, präsentieren sich die »Realien«, deren Kenntnis im vorigen Abschnitte vom Ästhetiker gefordert worden war, von einer neuen Seite. Sie enthalten die unendliche Mannigfaltigkeit des Geschichtlichen, d. i. des Individuellen. Zugleich jedoch sind sie als künstlerische Leistungen jeweils absolut. Das Individuelle erscheint hier keineswegs als subjektives Belieben; auch haben sich diese Monumente von dem Lebensgrunde ihrer Schöpfer losgelöst; sie treten als Zeugnisse des schaffenden Geistes auf und sind nichtsdestoweniger von jener höchst unromantischen Sachlichkeit, welche alles Fertige in der Welt auszeichnet.

Die Kenntnis von Künstlerbiographien und Schulzusammenhängen dürfte für den Ästhetiker von geringerer Wichtigkeit sein. Während die biographische Kunstgeschichte dem Geschichtsphilosophen und Psychologen eine Fülle von Problemen aufgibt, beschäftigt den Ästhetiker vor allem die Mannigfaltigkeit des Künstlerisch-Geformten als solche. Sein Material sind also die »kunstgeschichtlichen Realien«.

III.

Nach diesen grundsätzlichen Betrachtungen leuchtet die Bedeutung, welche das im Erscheinen begriffene Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte für die Ästhetik haben kann, ohne weiteres ein. Es kommt gerade zur rechten Zeit. »In einem Augenblick, in dem die rein stil- und problemgeschichtliche Linie der Kunstgeschichtsforschung ihren Höhepunkt zu erreichen scheint, beginnt man nach langer Vernachlässigung wieder einzusehen, daß die sachlichen Bedingtheiten des Kunstwerks — im weitesten, keineswegs etwa auf das Materielle beschränkten Sinn — stärker berücksichtigt werden müssen. Ohne Frage wäre es zu bedauern, wenn die Freude am künstlerischen Problem durch das Interesse an den Realien verdrängt oder auch nur verkürzt würde. Kaum minder bedenklich muß es aber erscheinen, wenn ein Kunstwerk völlig losgelöst von den geistigen und materiellen Voraussetzungen seiner Entstehung betrachtet und beurteilt wird. Denn eine kunstgeschichtliche Betrachtungsweise, die ausschließlich auf stilistischen Beobachtungen beruht, läuft Gefahr, künstlerische Probleme und Entwicklungen zu sehen, wo unter Umständen überwiegend sachliche Gegebenheiten sich auswirken. Andererseits wird sogar das eigentlich Künstlerische klarer erfaßt werden

können, wenn die Forschung nach der realen Seite breiter und fester unterbaut ist.«

Ich möchte diese dem Vorwort des Herausgebers entnommenen Sätze Wort für Wort unterschreiben. Selbstverständlich werden hier in erster Linie die Kunsthistoriker angesprochen; daß und inwieferne sich aber auch die Kunstphilosophen betroffen fühlen dürfen, glaube ich gezeigt zu haben.

Das Reallexikon sieht von der monographischen Behandlung einzelner Künstler und Kunstwerke grundsätzlich ab. Die Denkmäler der Architektur, der bildenden Künste und des Kunstgewerbes werden ausschließlich nach technischen und gegenständlichen Gesichtspunkten, d. h. ihrer sachlichen Bedeutung und Entwicklung nach dargestellt. Dazu genügte jedoch eine knapp umschreibende Erklärung kunstgeschichtlicher Fachausdrücke und Begriffe durchaus nicht; das neue Reallexikon ist kein bloßes »Wörterbuch«, sondern die Monumente des deutschen Sprach- und Kulturgebietes werden in der ganzen Tatsächlichkeit ihrer geschichtlichen Existenz behandelt. Lückenlose Vollständigkeit war selbstverständlich weder möglich noch wünschenswert. Sowohl in den Stichworten wie in den Beispielen und Literaturangaben wurde eine sorgfältige Auswahl des Wesentlichsten getroffen.

Zur näheren Erläuterung seien drei Beispiele angeführt.

Zunächst der Artikel Allegorie (Verfasser: Julius Held), den ich mit objektiver Ausführlichkeit referieren möchte, weil der Gegenstand an sich schon überwiegend der Kunstphilosophie angehört und die Durchführung einen Aufbau zeigt, welcher — selbstverständlich mit entsprechenden Variationen — auch bei anderen Stichworten zugrunde gelegt wurde.

Auf die Worterklärung folgt (I.) eine Definition des Begriffs, wobei der Unterschied zwischen Allegorik und Symbolik hinreichend herausgearbeitet wird. Der Verfasser weist darauf hin, daß die Wesensverwandtschaft zwischen Vorstellungsgehalt und künstlerischer Darstellung bei der Symbolik viel weniger rational erfaßbar ist als bei der Allegorie. Echte religiöse Symbole nehmen im Laufe der Zeit bisweilen die Form nüchterner, lehrhafter Verständlichkeit an und verwandeln sich auf diese Weise in Allegorien. Beispiele: das frühchristliche Motiv des Lebensbrunnens und das antike des Glücksrads. Auf die (später folgenden) Artikel Symbolik, Glücksrad und Lebensbrunnen wird verwiesen.

Anschließend (II.) betrachtet der Verfasser die Formen allegorischer Darstellung, insbesondere Personifikation und exemplarische Repräsentation (Beispiel: Leinbergers Darstellung der Ungerechtigkeit, Nürnberg), Attribute, Beischriften, Vereinigung von Personifikationen zu fiktiven Handlungen (Beispiel: Kampf der Tugenden und Laster),

Unterordnung unter ein bildliches Gesamtmotiv (Beispiele: Tugendleiter, Turm der Grammatik).

Nun werden (III.) die Inhalte aufgeführt; es stellt sich heraus, daß die Allegorie in ihren reicheren Spielarten stets auf eine literarische Vorform, das sogenannte Programm, angewiesen ist. Der Verfasser unterscheidet zeitlose und zeitgebundene Allegorien, je nachdem es sich um allgemeine Wahrheiten, Sentenzen, psychische Vorgänge usw. handelt, oder aber Ereignisse und Konstellationen der zeitgenössischen Geschichte oder aus dem Leben eines Einzelnen zum Anlaß einer allegorischen Darstellung genommen werden. Die zeitgebundene Allegorie bedarf immer einer gewissen Originalität der Erfindung, während die überzeitlichen Allegorien unter Umständen zu Konventionen erstarren.

Am ausführlichsten wird (IV.) die Geschichte der Allegorie behandelt. Die für die Entwicklung bedeutendsten Neuschöpfungen werden namhaft gemacht und datiert (Beispiele: Ecclesia und Synagoge zuerst in der Karolingerzeit, ihre endgültige künstlerische Formulierung wesentlich später unter dem Einfluß des geistlichen Schauspiels; Frau Welt im hohen Mittelalter; das späte Mittelalter bevorzugt Themen wie die Schwäche und Vergänglichkeit des Lebens, die Unbeständigkeit des Glücks, die Torheit und Ungerechtigkeit der Menschen; die Darstellung wird zunehmend volkstümlicher und drastischer). Seit Anfang des 16. Jahrhunderts tritt neben der theologisch-scholastischen und der volkstümlich-moralisierenden Allegorie die humanistische als neue Richtung auf (Beispiele: Verleumdung des Appelles, Fama, allegorische Triumphzüge). Schließlich erscheinen, aus Italien kommend, die barocken Allegorien mit ihrem stark dekorativen Charakter und meist apotheotischen Inhalt. Rubens bildet hier einen Höhepunkt. Im Frankreich Ludwigs XIV. wird die Allegorie zu einer kurzweiligen Maskerade, während sie in calvinistischen Kreisen oder unter dem Einfluß der deutschen Mystiker spitzfindig, hieroglyphisch oder devot zu werden beginnt. Winckelmann forderte größeren Ernst, gedankliche Tiefe, idealeren Ausdruck. Im 19. Jahrhundert überwiegt die Kritik; in der theoretischen Literatur dieser Zeit spiegelt sich ein beständiger Kampf zwischen völliger Ablehnung und Versuchen einer mehr auf echte Symbolik zurückgreifenden Neubelebung (Beispiele: Runges Tageszeiten, Schinkels allegorische Fresken).

Den Schluß bilden Nachweise zu den 14 Abbildungen und Literaturangaben. —

Während der Artikel »Allegorie« den Erwartungen und Bedürfnissen des Ästhetikers von vornherein weitgehend entgegenkommt, läßt sich dies von der Art und Weise, auf welche das Stichwort Architekturtheorie

(Verfasser: Viktor Curt Habicht) behandelt wurde, gewiß nicht behaupten. Gerade deshalb jedoch möchte ich diesen inhaltsreichen und anregenden, gelegentlich allerdings auch zum Widerspruch reizenden Artikel herausgreifen, um zu zeigen, wie sich das Reallexikon auch dort bewährt, wo die Verfasser der ästhetischen Fragestellung geradezu aus dem Wege gehen. Habicht legt von vornherein (I.) bei jeder Theorie den Hauptwert auf die praktischen Auswirkungsmöglichkeiten. An sich ist das gewiß ein gesunder Standpunkt; doch handelt es sich dabei auch wieder um eine »Lehre«, welche »in der Praxis« zu einer doktrinären Kritik der grübelnden Theoriefreudigkeit gerade unserer deutschesten Meister (Dürer!) führen kann. Umgekehrt folgt daraus die Überschätzung eines tüchtigen, aber nüchternen Aufklärers wie Johann Georg Sulzer, dessen »Allgemeine Theorie der schönen Künste« ein auffallendes, aber vielleicht durch Goethes Tadel herausgefordertes Lob erhält[1]).

Trotzdem bietet Habichts Artikel auch dem Kunstphilosophen die wertvollsten Hinweise und Unterlagen. Der Verfasser berichtet (II.) über eine Reihe von älteren und neueren Spezialarbeiten über die Architekturtheorie des frühen und hohen Mittelalters: Georg Dehios, Alhard v. Drachs, Julius Haases und Bernhard Koßmanns Forschungen über den sogenannten Planschlüssel, die Quadratur, das alte Triangulationsverfahren und andere in romanischer und gotischer Zeit maßgebende Gesetze bei der Grundrißgestaltung des Kirchenbaues. Worin das »Hüttengeheimnis« eigentlich bestand, wird allerdings aus keiner dieser Arbeiten völlig klar; Carl Heideloffs Achtortkonstruktion (1849) scheint bis auf den heutigen Tag die brauchbarste Hypothese darzustellen.

Von den Baulehrern der neueren Zeit (III.) werden die Verfasser der „Säulenbücher“, weiterhin Joseph Furttenbach, Leonhard Chr. Sturm und Paul Decker mit besonderer Ausführlichkeit und unter Beigabe instruktiver Abbildungen behandelt. Mit dem Klassizismus (IV.) beginnt sich die Bautechnik (Ingenieurwissenschaft) von der Bauästhetik mehr und mehr loszulösen. Der Verfasser schließt mit Friedrich Weinbrenners »Architektonischem Lehrbuch« (1810/20).

Einige Zitate mögen andeuten, wo der Kunstphilosoph anknüpfen kann. »Wir müssen eine natürliche und beständige Bauart erwählen« (J. Fr. Penther). »Der Gärtner muß beinahe überall das Gegenteil von dem tun, was der Baumeister tut« (J. G. Sulzer). »Wie soll man Gebäude verzieren? Gar nicht oder so wenig als möglich. Denn sie haben ihre Wesensschönheit in den architektonischen Gliedern« (Fr. A. Krubsacius). Wichtiger

1) In dem Reallexikon ist dieses Lob übrigens insofern am Platze, als Sulzers lexikographisch angeordnetes Werk zu seinen Vorläufern gehört.

noch scheint mir jedoch das allenthalben, schon in den Theorien der mittelalterlichen Baumeister steckende Problem des Ineinandergreifens von Reinkonstruktivem, Dekorativem und symbolischer Bedeutung. Die Kunstphilosophie steht hier noch ganz am Anfang; ehe jedoch auch nur die ersten Schritte getan werden können, waren die »Realien« klarzustellen. Gerade das verdanken wir Habichts Aufsätzen über die deutschen Architekturtheoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts (Ztschr. f. Architektur- u. Ingenieurwesen 1916 ff.) und dem auf diesen Forschungen beruhenden Lexikonartikel. —

Als drittes Beispiel sei der Artikel Bilderrahmen (Verfasser: Erich Köllmann) aufgeführt, weil ich ihm für eigene, noch nicht abgeschlossene Untersuchungen über die ästhetische Bedeutung des Rahmens [1]) wertvolle Hinweise verdanke. Zur Ergänzung konnte auch schon der Artikel Aedikula (Verfasser: Wolfgang Herrmann) herangezogen werden, während andere, das gleiche ästhetische Problem betreffende Stichworte (z. B. Spiegel) bis jetzt leider noch fehlen.

Köllmann betrachtet sowohl die rein-ästhetische wie die praktische und dekorativ-wertauszeichnende Bedeutung des Rahmens. Er entwickelt ihn aus der einfachen trennenden Linie, die sich durch Verzierung zur Bordüre verbreitert. Stilgeschichtlich orientiert er sich vor allem an der Entwicklung des Technischen, bis mit der Ausbildung des Tondo und der Aedikula in der Renaissance die Höhe erreicht ist (Hauptbeispiel: der von Dürer entworfene Rahmen für sein Dreifaltigkeitsbild).

Von besonderer Bedeutung wird die im Frankreich Ludwigs XIV. entstandene, im Rokoko weiterentwickelte »Auffassung der Gemäldegalerie als Spaziersaal mit dekorativ gehängten Bildern«, weil sie zu einer einheitlichen Rahmung führt, die bisweilen einen Teil der Wanddekoration bildet (Beispiel: Oettingen, Weißes Zimmer, um 1710). Als charakteristisches Modell der Zeit um 1800 wird der glatte oder schlicht profilierte Holzrahmen mit etwas erhöhter quadratischer Eckplatte aus abweichender Holzart erwähnt. Der individuelle, vom Künstler selbst für ein bestimmtes Bild entworfene Rahmen kommt bei den Romantikern wieder zur Anwendung; seine ästhetische Bedeutung wird nur gestreift.

Den Schluß machen Ausführungen über die Verglasung, wobei der Verfasser den Aufschwung der Pastellmalerei im 18. Jahrhundert mit der Möglichkeit, entsprechende verglaste Rahmen herstellen zu können, in einen einleuchtenden Zusammenhang bringt. Die besonders wertvolle Li-

---

1) Vgl. den zu meinen frühesten ästhetischen Studien gehörenden Aufsatz »Das Dekorative«, Logos 1921.

teraturzusammenstellung beginnt bezeichnenderweise mit Gottfried Sempers »Stil«.

Mancherlei könnte hier vom ästhetisch-philosophischen Standpunkt aus hinzugefügt, vielleicht auch anders gewendet werden. So scheint mir z. B. nicht genügend hervorgehoben, daß der Rahmen neben seiner zwischen Kunstwerk und indifferenter Umgebung trennenden Funktion auch eine vermittelnde und verbindende Aufgabe zu erfüllen hat. Solche Feststellungen zu machen und in einen größeren systematischen Zusammenhang einzugliedern, ist aber in der Tat mehr eine Sache der Kunstphilosophie als des Reallexikons. Nicht um zu kritisieren erwähne ich dergleichen, sondern im Gegenteil: um auch an einzelnen Beispielen praktisch zu zeigen, inwieferne das neue Werk eine Fundgrube für solche Ästhetiker werden kann, die nicht mehr bloß »über« die Kunst zu philosophieren gedenken, sondern aus den »Realien« heraus, die nicht nur kunstgeschichtlich, sondern auch kunstphilosophisch erschließbar sind.

Notizen.

Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig, K. F. Koehler Verlag (früher: Otto Reichl Verlag, Darmstadt), 1923 ff.

Die im Jahre 1903 von der Internationalen Assoziation der Akademien beschlossene, nach dem Weltkrieg von der Preußischen Akademie der Wissenschaften allein fortgeführte Leibniz-Monumentalausgabe ist mit dem Erscheinen ihres 6. Bandes (= I. Reihe, 3. Band, 1938) in einen neuen Verlag übergegangen. Ohne die bisherige gediegene Ausstattung zu verändern, wurde der Bogenpreis derartig gesenkt, daß die Anschaffung jetzt nicht mehr bloß wenigen, über besonders reiche Mittel verfügenden Instituten und Bibliotheken möglich ist. Auch kann nun auf einzelne Reihen allein subskribiert werden [1]).

Das ganze Werk ist auf rund 40 Quartbände berechnet und wird sich in folgende Reihen gliedern:

I. Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel (12 Bände).
II. Philosophischer Briefwechsel (6 Bände).
III. Mathematischer, naturwissenschaftlicher und technischer Briefwechsel (5 Bände).
IV. Politische Schriften (4 Bände).
V. Historische Schriften (4 Bände).
VI. Philosophische Schriften (6 Bände).
VII. Mathematische, naturwissenschaftliche und technische Schriften (3 Bände).

Ich hatte ursprünglich die Absicht, einen kurzen Gesamtüberblick über den Inhalt der bisher erschienenen Bände zu geben. Dies ist jedoch inzwischen von Helfried Hartmann (Blätter für Deutsche Philosophie, Bd. 13, H. 4, S. 408 ff.) in so ausgezeichneter Weise geschehen, daß ich hier zunächst einige Fragen zur Sprache bringen möchte, welche sich auf den Zweck der Akademieausgabe überhaupt beziehen. Anschließend werde ich dann auf den Aufbau des Ganzen und die »Philosophische Gruppe« (= Reihe II und VI) eingehen.

I.

Vor allem ist festzustellen, daß mit der Leibniz-Ausgabe eine nationale Ehrenpflicht erfüllt wird. Einer der genialsten Deutschen, ein wahrhaft schöpfe-

1) Der Preis beträgt bei Gesamtsubskription RM. 1.30, bei Subskription auf einzelne Reihen RM. 1.40, im Einzelbezug RM. 1.50 für den Bogen der in Buckram gebundenen Quartbände.

rischer Mensch, dem kein Einzelgebiet verschlossen blieb und der überall bahnbrechend wirkte, lebte in einer Zeit, die noch nicht dazu angetan war, sich mit größeren Druckwerken an einen weiteren Kreis von Mitstrebenden zu wenden. Das Publikum, welches ein Forscher wie Leibniz in den Jahrzehnten nach dem Westfälischen Frieden haben konnte, bestand in einer verhältnismäßig kleinen Anzahl von Gelehrten, die über ganz Europa verstreut waren. So kam es, daß er seine Gedanken nicht immer in gedruckten Abhandlungen und nur ein einziges Mal in einem größeren Buche niederlegte. Die Hauptmasse seines Schaffens wurde einer internationalen Korrespondenz anvertraut, die so umfangreich war, daß alle früheren Anläufe zu einer Gesamtpublikation auf halbem Wege ins Stocken gerieten. Es liegt jedoch auf der Hand, daß die Lebensleistung dieses enzyklopädischen Geistes dem deutschen Volke und darüber hinaus der gesamten gebildeten Welt zugänglich gemacht werden muß. Die Einlösung dieser Ehrenschuld wird der deutschen Wissenschaft zugleich zum Ruhme gereichen, da sie sich ja selbst gar nicht besser auszeichnen kann als dadurch, daß sie ihrem umfassendsten Ahnherrn jenes Denkmal setzt, welches seiner am würdigsten ist: eine Gesamtausgabe seiner sämtlichen Schriften und Briefe.

Nur eine gelehrte Körperschaft konnte dieses die Kräfte eines Einzelnen bei weitem übersteigende Werk in Angriff nehmen; die Preußische Akademie jedoch war in erster Linie dazu berufen, da sie in Leibniz ihren Gründer und ersten Präsidenten verehrt. Ohne Zweifel vereinigte dieser einzigartige Polyhistor in seiner Person allein eine ganze Akademie. Gerade darum aber war er auch der geborene Organisator von wissenschaftlichen Sozietäten, welche Gemeinschaftsleistungen zu erfüllen suchen, wie sie nur dem Genie als persönliche Taten möglich und vergönnt sind. Monumentalausgaben, welche als Privatunternehmungen einzelner Forscher und Verleger undurchführbar wären, gehören zu den hervorragendsten Gemeinschaftsleistungen dieser Art: sie gleichen öffentlichen Gebäuden, welche neben ihrem praktischen auch einen repräsentativen Zweck zu erfüllen haben und nicht nur der unmittelbaren Gegenwart, sondern vielen Generationen dienen. Und zwar auch als erhebendes Vorbild: sie sind unser nationales Eigentum und erfüllen uns mit Stolz.

Aus diesem Grunde wäre es verfehlt, wenn man die im Entstehen begriffene Leibniz-Ausgabe mit Maßstäben messen wollte, welche von den Hand- und Studienausgaben der philosophischen Klassiker hergenommen sind. Aber auch mit den Akademieausgaben der Werke Kants oder W. v. Humboldts ist die neue Leibniz-Ausgabe nicht ohne weiteres zu vergleichen. Es handelt sich hier nur zum kleineren Teile um den kritischen Wiederabdruck schon einmal veröffentlichter Schriften; der handschriftliche Nachlaß macht bei Leibniz die eigentliche Masse seines Lebenswerkes aus. Ein weiterer Unterschied liegt in der schlechterdings unvergleichlichen Vielseitigkeit von Leibniz, die es nötig macht: seine geistige Hinterlassenschaft in Gruppen zu ordnen, welche im einzelnen die verschiedensten Tätigkeitskreise und Fachgebiete umspannen. Nichtsdestoweniger steht hinter dieser scheinbar disparaten Mannigfaltigkeit von praktischen Interessen

und theoretischen Forschungsrichtungen die unteilbare Einheit einer einzigen Person. Die Monumentalausgabe seiner Schriften und Briefe muß der »Individualität« dieses überragenden Mannes also auch insofern entsprechen, als hier mühsamste Kleinarbeit und Einzelforschung aller Art einem Plane untergeordnet sind, welcher das Ineinandergreifen des Politischen, Historischen, Mathematischen, Naturwissenschaftlichen und Technischen allenthalben deutlich macht — und schließlich als tiefste und umfassendste geistige Triebkraft dasjenige erkennen läßt, was Leibniz selbst »Philosophie« nannte.

Als in den Jahren 1923 bis 1930 (damals noch im Verlage Reichl und zum Preise von je 90.— RM.) die ersten Bände erschienen, konnte man bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung doch auch manches tadelnde Wort vernehmen. Es wurde bemerkt, daß diese »Luxusausgabe« den praktischen Bedürfnissen der philosophischen Forschung nur wenig entgegenkomme, daß sie den im heutigen Deutschland doch sehr zahlreichen gebildeten Philosophiefreunden und -lesern schon wegen der kleinen Auflage (es wurden anfangs nur 333, später 600 numerierte Exemplare hergestellt) und des hohen Preises weitgehend fremd bleiben müsse und insofern ihre eigentliche Aufgabe verfehle. Ich erwähne dieses scheinbar berechtigte, aber doch vorschnelle Urteil, um ihm entgegenzutreten. Ein Werk wie die Leibniz-Ausgabe der Preußischen Akademie verlangt ohne Zweifel einen ungewöhnlichen Aufwand von geistigen und materiellen Mitteln. Dieser Aufwand ist jedoch einer großen Nation würdig. Auch fällt, da es sich um kein Privatunternehmen, sondern um ein öffentliches Denkmal handelt, der Einwand dahin, daß diese Ausgabe wohl in wenige Hausbüchereien Eingang finden könne. Ihr Zweck ist ein anderer. Es gilt hier das gesamte Lebenswerk eines im deutschen und europäischen Geistesleben seiner Zeit und weit über diese Zeit hinaus führenden Mannes in wissenschaftlich endgültiger Form öffentlich herauszustellen. Die äußere Ausstattung mußte diesem Ehrenmale entsprechen. Dies schließt aber freilich nicht aus, daß Hand- und Studienausgaben folgen müssen, welche auf der Grundlage der wissenschaftlichen Edition die wichtigsten Texte nun auch für den persönlichen Besitz und Gebrauch der Philosophierenden zugänglich machen.

Denn gewiß gibt es unter den gegenwärtig lebenden deutschen Philosophen nicht viele, welche etwa die Kritik der reinen Vernunft zuerst in der Akademieausgabe gelesen und studiert haben. Dagegen werden wohl die meisten (wie der Schreiber dieser Zeilen) ein altes Exemplar des Kehrbachschen Reclambändchens besitzen, dem man zwar den jahrzehntelangen Gebrauch nur allzudeutlich ansieht, und auf das doch immer wieder zurückgegriffen wird, weil man sich eben in keiner anderen Ausgabe so beheimatet fühlt. Hätten wir doch ähnlich brauchbare, allgemein zugängliche, billige und dabei zuverlässige Leibniz-Texte! Von H. Schmalenbachs unzureichenden Auswahlbändchen abgesehen, gibt es aber nichts dergleichen im Buchhandel. Die verbreitetsten Übersetzungen (von E. Cassirer) spiegeln auf Schritt und Tritt eine persönliche und häufig recht einseitige Auffassung; ungleich besser ist die von

G. Krüger zusammengestellte Taschenausgabe des Kröner-Verlags, aber dieses kleine Bändchen kann und will selbstverständlich nur den ersten Zugang zu Leibniz vermitteln. Wer tiefer eindringen will, ist und bleibt also vorderhand auf die sieben Bände C. J. Gerhardts angewiesen, die bekanntlich mehrere hundert Mark kosten.

An der Forderung einer Hand- und Studienausgabe neben der repräsentativen und mit umfangreichem philologisch-kritischen Apparat versehenen Monumentalausgabe ist also allerdings festzuhalten. Und schließlich ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch der Wunsch nicht ganz unangebracht: die großen Leistungen der früheren Leibnizforscher möchten über der neuen Akademieausgabe nicht völlig vergessen oder gar geringschätzig behandelt werden. Neben Onno Klopp und C. J. Gerhardt sei hier vor allem an Johann Eduard Erdmann erinnert, der in einer geradezu unbegreiflich kurzen Zeit eine Ausgabe der Philosophischen Schriften zustande brachte, welche leider schon seit Jahrzehnten aus dem Buchhandel verschwunden ist. Diese Ausgabe — nach der Akademieausgabe revidiert, um ein paar wichtige Stücke vermehrt und in ein halbes Dutzend handliche Bändchen zerlegt — würde ungefähr dem Studien-Leibniz entsprechen, welchen ich für die philosophischen Handbibliotheken für nötig halte.

II.

Nach diesen Vorbetrachtungen wende ich mich den bisher erschienenen Bänden der neuen Leibniz-Monumentalausgabe zu.

Schon ein flüchtiger Blick auf die Gesamtanlage läßt erkennen, daß der »Allgemeine, politische und historische Briefwechsel« ebensoviel Raum einnehmen wird wie der »Philosophische Briefwechsel« und die »Philosophischen Schriften« zusammen. Er bildet die I. Reihe, von welcher bis jetzt 3 Bände erschienen sind, die von 1668 bis 1683 reichen. Der größte Teil ihres Inhalts war bisher ungedruckt und es ist zu erwarten, daß auch die folgenden Bände überwiegend Neues enthalten werden. Im ganzen gesehen wird also dieser von Paul Ritter mustergültig bearbeitete »Allgemeine Briefwechsel« die Grundlage einer jeden zukünftigen Leibniz-Biographie bilden. Alle bisherigen Darstellungen seines Lebens und Wirkens werden veraltet sein, wenn diese Reihe einmal vollständig vorliegt. Sie wurde mit vollem Recht an den Anfang der Ausgabe gestellt, obwohl vielleicht manche Direktoren unserer philosophischen Seminare etwas enttäuscht waren, als sie 1923 und 1927 die beiden ersten Bände zu Gesicht bekamen. In der Tat enthält der »Allgemeine, politische und historische Briefwechsel« nur wenig Philosophisches; aber er wird uns dafür ein um so treueres Bild von dem großen Denk- und Tatmenschen vermitteln, dessen mannigfaltige Äußerungen und Bestrebungen schließlich in der Monadenlehre ihren vollendetsten philosophischen Ausdruck fanden.

Die Ergänzung des politischen Briefwechsels bildet zunächst einmal der 1931 erschienene I. Band der IV. Reihe (»Politische Schriften«). Er umfaßt die Mainzer und Pariser Zeit, ist gleichfalls von Paul Ritter herausgegeben, enthält manches Neue und beinahe alles Alte in durchgreifend verbesserter Gestalt. Schon dem Umfange nach nimmt das »Consilium Aegyptiacum«

(1671/72), über welches Paul Ritter gleichzeitig eine wohl in jeder Hinsicht endgültige Untersuchung vorlegte, eine hervorragende Stelle ein [1]).

Von den beiden Reihen, welche das im engeren Sinne philosophische Lebenswerk enthalten werden, ist erst je ein Band erschienen. Und zwar liegt der von Erich Hochstetter herausgegebene »Philosophische Briefwechsel« bis zum Jahre 1685 vor; der Band reicht also unmittelbar an die für Antoine Arnauld bestimmte erste metaphysische Programmschrift »Discours de métaphysique« (1685/86) heran. Aus dem reichen Inhalt seien die Auseinandersetzungen mit dem alten Aristotelismus, wie ihn etwa Hermann Conring in Helmstedt vertrat, die Versuche mit Hobbes in Beziehung zu kommen, die ersten Briefe an Arnauld, die Briefe von und an Malebranche und die wichtigen Debatten mit den Cartesianern, vor allem mit Ehrenfried Walther v. Tschirnhaus über den Gottesbeweis hervorgehoben. Die »Characteristica universalis« kommt wiederholt zur Sprache.

Selbstverständlich war es nicht immer leicht, aus dem »Allgemeinen Briefwechsel« die überwiegend philosophischen Schreiben herauszulösen. In der gewiß richtigen Voraussicht, daß die »Philosophische Gruppe« der Werke am häufigsten für sich allein subskribiert werden wird und jedenfalls ein Ganzes darstellen muß, entschlossen sich die Herausgeber: lieber zuviel als zuwenig aufzunehmen und auch aus den übrigen Reihen alles noch einmal zu bringen, was möglicherweise von philosophischem Belang sein kann. Waren doppelte Fassungen vorhanden, so gab dieses Verfahren erwünschte Gelegenheit, beide Texte abzudrucken, ohne einen und denselben Band mit einer Variante zu belasten. Auch auf die wertvollen Personen-Indices sei in diesem Zusammenhange hingewiesen.

Weniger weit als der bis heute vorliegende »Philosophische Briefwechsel« reicht der von Willy Kabitz besorgte I. Band der »Philosophischen Schriften«. Er beginnt selbstverständlich mit der Leipziger Baccalaureatsarbeit »De principio individui« (1663), zu welcher Jakob Thomasius eine (gleichfalls abgedruckte) Vorrede schrieb, aus der klar hervorgeht, daß er den von dem jungen Leibniz vertretenen Standpunkt für den seinigen halten durfte. Die folgenden Entwürfe, Abhandlungen und Disputationen sind — abgesehen von der ausführlichen Dissertation »De arte combinatoria« (1666) — überwiegend juristischen bzw. rechtsphilosophischen Inhalts. Dem Gesamtplan zufolge wurden nämlich, um die Bildung von allzu vielen besonderen Reihen zu vermeiden, die juristischen und theologischen Schriften mit den philosophischen vereinigt. So finden wir aus der Frankfurter und Mainzer Zeit zunächst einmal unter dem Gesamttitel »Jurisprudentia rationalis« das Reformprogramm »Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae« (1667); alsdann eine Reihe von Aufzeichnungen, Untersuchungen und Skizzen zu den »Elementa Juris naturalis«. Eine zweite Schriftengruppe vereinigt unter dem Titel »Demonstrationes catholicae« eine

1) Leibniz-Archiv, Band I, 1930. Vgl. meine Besprechung in der »Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte«, Jahrg. XVI, S. 80 f.

Reihe kleinerer Arbeiten über aktuelle theologische Fragen: Gottesbeweis, Abendmahlslehre, Trinität und Inkarnation; dazu das leider unvollendete deutsch geschriebene Konzept »Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen«. Die eigentlich philosophischen Schriften der Frankfurt-Mainzer Zeit werden erst im II. Bande, der sich übrigens bereits im Druck befinden soll, zu finden sein.

Von der »Mathematisch-naturwissenschaftlichen Gruppe« mit ihren insgesamt 8 Bänden, sowie von den »Historischen Schriften« ist noch nichts erschienen. Der I. Band des »Mathematischen, naturwissenschaftlichen und technischen Briefwechsels« war von Dietrich Mahnke vorbereitet worden und bei diesem hervorragenden Sachkenner gewiß in den allerbesten Händen. Nun wurde Mahnke am 26. Juli 1939 durch einen Unfall plötzlich aus dem Leben gerissen. Dieser schwer zu ersetzende Verlust zeigt, welchen Gefahren ein Unternehmen wie die Leibniz-Ausgabe ständig ausgesetzt bleibt; denn der Tod jedes führenden Mitarbeiters vernichtet hier immer den besten Teil jahrelanger Vorarbeit, auch wenn die Aufzeichnungen in die Hände eines Ersatzmannes übergehen. Es ist also nicht nur zu wünschen und zu hoffen, daß dem Mitarbeiterstabe solcheSchicksalsschläge überhaupt möglichst erspart bleiben, sondern vor allem auch, daß ein junger Nachwuchs bereitsteht, welcher in die Lücken, die schließlich doch immer wieder einmal eintreten werden, wohlvorbereitet einzuspringen vermag. Möchten auch die Kriegszeiten, welche das große Werk nun schon zum zweiten Male stören, keine allzu empfindliche Unterbrechung in der Fertigstellung weiterer Bände verursachen.

Gießen. Hermann Glockner.

Hegel, Volk — Staat — Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Werken. Bearbeitet und eingeleitet von Friedrich Bülow. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag. 1939 (Kröners Taschenausgabe Bd. 39).

Die vorliegende Auswahl ist dazu bestimmt, das staats- und geschichtsphilosophische Werk Hegels einem weiteren Kreise nahezubringen und darüber hinaus in Hegels Denken und in seine Sprache einzuführen. Sie erscheint zur rechten Stunde. Denn wie immer man letztlich über Hegels System und Methode urteilen mag, daß er als Geschichtsphilosoph und als politischer Denker unverlierbare Einsichten gehabt, ja entscheidende Zusammenhänge als erster überhaupt bewußt gemacht hat, kann nicht ernstlich bestritten werden. Kein deutscher Philosoph hat so tief das Wesen lebendiger Gemeinschaft erfaßt, keiner so klar die beherrschende Rolle der Völker in der Weltgeschichte erkannt, keiner die Bedeutung der geschichtlichen Führergestalten so deutlich herausgestellt wie Hegel. In nichts anderem sah Hegel den höchsten Wert des Lebens verwirklicht als in dem allseitig entwickelten Gemeinschaftsleben eines freien Volkes. Darum hat der Herausgeber auch sehr recht daran getan, den Begriff des Volkes bei Hegel voranzustellen. Volk, Staat und Geschichte bilden für Hegel in der Tat eine Dreieinigkeit. Denn »Staat« ist für Hegel nur ein anderer Ausdruck für die politische Existenz eines Volkes, durch die es seine naturhaft gegebene Anlage zur geschichtlichen Wirksamkeit bringt

und dadurch seine Bestimmung vollendet. Gerade in der geschichtlichen Wende unserer Zeit sind uns diese Gedanken aus eigener Erfahrung vertraut geworden; wir vermögen daher auch Hegel wieder besser zu verstehen als das liberale Zeitalter, das in ihm nur den »preußischen Staatsphilosophen« zu erblicken vermochte und seine Staatsphilosophie vielfach gar zu dem Schreckgespenst einer angeblichen »Machtstaatsideologie« umfälschte. Die Auswahl Bülows vermittelt demgegenüber, soweit das überhaupt durch eine Auswahl geschehen kann, eine zutreffende Vorstellung von dem Zusammenhang, aus dem Hegels staatsphilosophische Darlegungen verstanden werden müssen, und der umfassenden Bedeutung seiner einzigartigen politischen Ethik und Gemeinschaftslehre.

Im einzelnen wird man bei einer solchen Auswahl gewiß immer darüber streiten können, wie sie getroffen werden soll. Der Herausgeber hat das Prinzip verfolgt, in zeitlicher Reihenfolge vorzugehen, so daß das Herauswachsen der Hegelschen Gedanken in ihrer endgültigen Fassung aus den Entwürfen der Frühzeit deutlich wird. Er beginnt demgemäß mit einer Auswahl aus den Tübinger Fragmenten, schreitet über die Systemfragmente und Aufsätze der Frankfurter Zeit zur Phänomenologie des Geistes fort, aus der er die ganze Vorrede und die Abschnitte über »Herrschaft und Knechtschaft« sowie »Die sittliche Welt« abdruckt, und bringt dann erst aus der Rechtsphilosophie den dritten Teil, die »Sittlichkeit«, und zwar vollständig. Den Beschluß bilden einige Abschnitte aus der Geschichtsphilosophie. Der Inhalt der beiden nicht abgedruckten Teile der Rechtsphilosophie (Das »abstrakte Recht« und die »Moralität«) wird vom Herausgeber ziemlich ausführlich referiert, so daß sich der Leser von der Anlage und den Hauptgedanken dieses Werkes eine deutliche Vorstellung machen und dadurch auch die systematische Stellung der »Sittlichkeit« ermessen kann. — Ich halte diese Auswahl im ganzen für glücklich. Allerdings bedauere ich, daß der Herausgeber nicht auch die wichtigsten Stellen über die Sittlichkeit und den Staat aus der Nürnberger Propädeutik und den verschiedenen Auflagen der Enzyklopädie abgedruckt hat, da dann noch deutlicher geworden wäre, daß die Rechtsphilosophie in der Tat nur die ausführlichste Fassung der auch sonst von Hegel stets ausgesprochenen grundlegenden Einsichten über Gemeinschaft, Verfassung, Recht und Staat darstellt und daß er darüber in Nürnberg und Heidelberg nicht anders gedacht hat als in Berlin. Weiter hätte ich den Abdruck einiger Stellen aus der Geschichtsphilosophie über die »germanische Welt« für richtig gehalten, da aus ihnen ersichtlich wird, welchen geschichtlichen Ort Hegel sich selbst und dem Staatsgedanken seines Systems zuweist: er ist (für Hegel) der Ausdruck der eigentümlichen Sittlichkeit der germanischen Völker, wie sie in der durch die Reformation eingeleiteten »dritten Epoche« des germanischen Geistes (unter anderem auch im preußischen Staat, aber keineswegs nur in ihm) Wirklichkeit werden will. Endlich hätten die vom Herausgeber in der Einleitung erwähnten Darlegungen Hegels über die Rasse und den Zusammenhang des einer Rasse eigentümlichen »Naturgeistes« mit dem Volksgeist und der Geschichte (aus der letzten Auflage der

Enzyklopädie) mit in den Text aufgenommen werden sollen, zumal sie fast gar nicht bekannt sind. Dagegen ist es sehr zu begrüßen, daß die Vorrede zur Phänomenologie mit abgedruckt worden ist; denn wenn sie sich auch nicht unmittelbar über Volk und Staat ausspricht, so ist sie für Hegels Denkweise und für seine ganze Art des Wirklichkeitsverständnisses doch in so hohem Maße kennzeichnend, ja grundlegend, daß sie in einer Auswahl nicht fehlen darf, die es sich zum Ziele gesetzt hat, von der Seite der politischen Ethik und der Geschichtsphilosophie her in Hegels Denken überhaupt einzuführen und es dem Verständnis weiterer Kreise nahezubringen. Gehört sie doch zum Schönsten und Eindrucksvollsten, was Hegel überhaupt geschrieben hat.

Die der Auswahl vorangestellte etwa 90 Seiten lange Einleitung des Herausgebers erfüllt ihre Aufgabe in recht glücklicher Weise. Bülow geht auch hier den Weg von den Jugendschriften zu dem vollendeten System und zeigt sich in zahlreichen Einzelheiten mit den Ergebnissen der neueren Hegelforschung wohl vertraut. Mit Recht weist er immer wieder auf die beherrschende Rolle des Ideals einer allseitig entwickelten lebendigen Gemeinschaft hin, aus dem sich Hegels Gedanken über Volk, Verfassung und Staat, über Sittlichkeit und Recht, über Freiheit und Ordnung nach und nach folgerichtig ergeben haben. Ebenso erfährt Hegels Volksgedanke eine eingehende und zutreffende Würdigung, wobei auf die dialektische Einheit von Natur und Geist, Einzelnem und Gemeinschaft, Volk als Rasse und als geschichtlich wirkenden Subjekt, d. h. Staat, hingewiesen wird. Wenn Bülow freilich meint, die drei Auflagen der Enzyklopädie ließen immerhin eine verschiedene Behandlung des Staates erkennen, dem fortschreitend eine größere Bedeutung beigelegt werde, so trifft das m. E. nicht ganz zu. Nur das W o r t Staat tritt später stärker hervor; in der Sache erfaßt Hegel die »sittliche Totalität« schon in den Frühschriften ebensosehr als ein staatliches Gemeinwesen, wie er als die tragende Substanz dieses Gemeinwesens immer das Volk ansieht. Auf das W o r t »Staat« allein — für das Hegel sonst auch wohl den Ausdruck »Politische Verfassung« braucht — kommt aber soviel nicht an. Hegels Verhältnis zu Preußen wird von Bülow kurz, aber zutreffend erwähnt, das Wort von der Einheit der Vernunft und der Wirklichkeit aus Hegels eigenem Denken interpretiert und das Mißverständnis, das sich daran geknüpft hat, aufgedeckt; schließlich wird auch die Bedeutung der Dialektik treffend dargelegt. Daß der Herausgeber auf die letzte Problematik des Hegelschen Systems, die mit dem Verhältnis von Ontologie und Geschichtsphilosophie zusammenhängt, nicht eingegangen ist, wird durch den Zweck einer Einführung hinreichend gerechtfertigt. Alles in allem muß man ihm für seine Arbeit also dankbar sein und dem gut ausgestatteten Auswahlband weiteste Verbreitung wünschen. Er kann besonders dem Studenten empfohlen werden, der die Vorlesung über Rechts- und Staatsphilosophie durch geeignete Lektüre ergänzen will, sowie jedem, der, nachdem er bisher vielleicht nur ü b e r Hegel gehört hat, ihn nunmehr aus seinen eigenen Schriften kennenlernen will, dabei sich aber vor die bekannten, insbesondere sprachlichen Schwierigkeiten gestellt sieht.

Wenn der Band, wie wir hoffen, eine große Zahl von Lesern dazu veranlaßt, nach den gebotenen Kostproben nunmehr zu den vollständigen Werken Hegels zu greifen und wenn er dazu beiträgt, die Mißverständnisse zu zerstreuen, die immer noch über Hegel im Umlauf sind, dann hat er eine Aufgabe erfüllt, die gerade heute wichtig ist.

Kiel. Karl Larenz.

Christoph Steding, Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur. XLVIII u. 772 S. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

Der Verfasser dieses — unvollendeten — Werkes ist im Januar 1938, noch nicht ganz 35jährig, gestorben. Aus seinem Nachlaß hat Walter Frank, der Präsident des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschland, das Werk mit einem längeren Vorwort herausgegeben. Es handelt sich um ein Buch, das nicht für den Tag geschrieben ist und das sich der Einordnung in eines der üblichen Gebiete des Wissens entzieht. Aus jeder Seite spricht der leidenschaftliche Glaube seines Verfassers an das Reich als an das »Herz Europas«. Die Krankheit der europäischen Kultur, meint Steding, sei ihr Abfall von der sinngebenden Mitte, die allein eine echte Einheit und Ganzheit des europäischen Lebens verbürgt: von der Idee des Reichs. Dieser Abfall finde seinen Ausdruck in dem verhängnisvollen Glauben, daß Europa dann am besten gedeiht, wenn seine Mitte schwach und zerrissen, ein bloßer »Hohlraum« ist, während in Wahrheit Europa nur von dieser seiner Mitte, eben vom Reich aus als ein Organismus seiner Völker gestaltet werden könne. Eine der Grundthesen Stedings geht nun dahin, daß wissenschaftliche Haltungen, Denkformen und Methoden einer bestimmten geistig-politischen Entwicklungsstufe zugeordnet sind, weil es im Grunde derselbe »objektive Geist« ist, der sich in ihnen ebenso wie in den zugehörigen politischen Gestaltungen ausspricht. Bestimmten »Möglichkeiten des Sehens, des Erlebens, des Begreifens und Verstehens des Menschen, der Welt und vor allem der Geschichte« entspricht eine bestimmte Art der Politik, denn »man hat nicht nur die Philosophie, die man ist, sondern auch die Politik, die man ist«. Er hat es sich daher zur Aufgabe gestellt, den besonderen Geist des Zeitalters der sich vollendenden Reichsfremdheit innerhalb und außerhalb der deutschen Reichsgrenzen — des Zeitalters, das mit dem Sturze Bismarcks begann und durch Adolf Hitler beendet wurde — in den wissenschaftlichen Äußerungen dieser Zeit, in ihrer Philosophie und Theologie, ihrer Geschichtsschreibung und der Methodik der Geisteswissenschaften, sowie in ihrer Literatur nachzuweisen und als das, was er ist, nämlich als »Krankheit der europäischen Kultur«, deutlich zu machen.

Der Geist der von Steding untersuchten Wissenschaft und Literatur ist, wie der Geist der ihr zugehörigen Politik des wilhelminischen und Weimarer Deutschland, »neutral, pendelnd, lavierend«. Er gedeiht besonders in den dem Reich benachbarten, »neutralisierten« germanischen Anliegerstaaten: in der Schweiz, in Holland, in Skandinavien. Infolgedessen ist der Zerfall der Reichsgesinnung im eigentlichen deutschen Reichsraum gleichbedeutend mit der steigenden Anerkennung schweizerischer, niederländischer und skandinavischer Vorbilder. »Die Neutralisierung

des Reiches, die Invasion schweizerischen und niederländischen Geistes setzte fast auf den Tag genau mit Bismarcks Sturz ein.« Umgekehrt, meint Steding, werde die vom Reich ausgehende Gesundung das »geistige Gefälle« umkehren. Ohne Verschiebung der politischen Grenzen werde sich die geistige Physiognomie der genannten Länder ebenfalls grundlegend ändern. Sie würden unter dem wachsenden Einfluß des Reichs zu ihrer eigenen — germanischen — Vergangenheit zurückfinden; »die Schweiz wird wieder eidgenössischer werden, Holland, die skandinavischen Länder werden wieder in eine unmittelbare Beziehung zur eigenen großen Geschichte gelangen«. Noch aber herrsche jener Geist neutraler Entscheidungslosigkeit, der sich nie durch irgendeine Tat festlegen will, gerade in den an das Reich angrenzenden Ländern, während er im Reich durch die Tat des Führers bereits überwunden ist. Indem das Buch sich mit diesem Geist beschäftigt, beschäftigt es sich also mit einer Welt, die *für uns* bereits historisch geworden ist, während sie für jene, die in ihr leben, noch gegenwärtig ist. *Wir* vermögen sie eben deshalb, weil wir die neue Stufe schon erreicht haben, als das zu erkennen, was sie ist: als Krankheit und Verfall. Die Untersuchungen des Buches wollen daher als »Beiträge zu einer historisch-politischen Pathologie und Therapie der germanischen Welt« aufgefaßt werden, als »Bestimmung derjenigen historisch-politischen Stufe, auf der unsere benachbarte Welt (noch) steht«, die das Dritte Reich dagegen schon hinter sich gelassen hat.

Die Durchführung dieser so umfassend gestellten Aufgabe hinterläßt nun freilich einen zwiespältigen Eindruck. Auf der einen Seite überrascht Steding den Leser nicht nur durch die Fülle des von ihm verarbeiteten Materials, durch die Weite seines Blickfeldes und durch zahlreiche treffende Formulierungen, sondern auch durch eine mitunter erstaunliche Hellsichtigkeit in der einheitlichen Beurteilung scheinbar weit auseinander liegender Geisteswerke. Trefflich ist beispielsweise die Abfertigung jeder lediglich psychologischen Betrachtung der Weltgeschichte. »Es ist nichts einfacher und unverbindlicher, als eine Tat, ein Schicksal, einen Menschen, der ein Schicksal ist, eine schöpferische Idee psychologisierend aufzulösen und sie in den Wirbel der Subjektivität, sei es des Bewußten, Unbewußten oder der Sexualität hineinzuziehen.« »Ein Reich«, erklärt Steding demgegenüber bündig, »ist besser als alle Psychotherapie und Psychoanalyse, weil es die Individuen über sich hinauswirft dadurch, daß sie sich ihm freiwillig unterwerfen, womit die Ursache alles Psychopathentums, das Sich-wichtig-nehmen, behoben wird.« Die vom Reich wegstrebende Bewegung begreift er ihrem Wesen nach als Absonderung und Vereinzelung, sei es der Individuen, der Landschaften oder der Stämme, als »Sich-Einhausen«[1]) und Sich-Abschließen, als dualistische Aufspaltung des einheitlichen Lebensgrundes und als Ausweichen in eine Sphäre der rei-

1) Der Ausdruck »sich Einhausen«, ein Lieblingsausdruck Stedings, dürfte auf Hegel zurückgehen. Vgl. Hegels Rechtsphilosophie, Zusatz zu § 255: »sich in sich verhausen.«

nen Innerlichkeit und des Privaten. Das Ergebnis dieses sich überall vollziehenden Vorganges ist die grundsätzliche Standpunktlosigkeit, das unentschiedene Schweben zwischen allen Möglichkeiten, die Neutralität um der Neutralität willen. Der Dualismus ist der Grundzug der in dieser Zeit herrschenden Philosophie, des Neukantianismus, wie er erst in Marburg und dann in Heidelberg, »auf der Durchgangslinie von Basel nach den Niederlanden«, zu Hause war. Die Entpolitisierung und Privatisierung des Daseins tritt besonders sinnfällig in der Bevorzugung der Kulturgeschichte, in der Geschichtsschreibung eines Burckhardt und Meinecke oder in der Kulturphilosophie des Niederländers Huizinga in die Erscheinung. Die dialektische Theologie, die wiederum vor allem in Basel zu Hause ist, versteht den Menschen als einen im Grunde seines Wesens »Gebrochenen« und berührt sich darin mit der modernen Psychologie und Psychoanalyse sowie mit einem großen Teil der skandinavischen Literatur (z. B. Ibsen und Strindberg) dieser Zeit. In den Romanen Thomas Manns, »dessen dichterische Produktion ja immer Auflösungsprozesse darstellt«, spiegelt sich — am stärksten im »Zauberberg« — »eine klassische Welt des Zerfalls, die sich in perverser Weise in ihrem Zerfall genießt«. Hinter alledem steht Nietzsche, der Anti-Hegelianer, als das Vorbild des in sich gespaltenen Menschen, als »der unpreußische, weil disziplinlose und unentschiedene Philosoph«, der darum auch der Philosoph des wilhelminischen Zeitalters sei.

Es ist nicht so sehr entscheidend, ob man Stedings Urteilen in jedem einzelnen Fall (z. B. über Nietzsche oder George) zustimmt oder nicht. Aber auch wenn man seine Betrachtungsweise im ganzen für zutreffend hält, so wird man doch der Lektüre des Buches nicht recht froh, weil viele der vorgetragenen Gedanken nicht bis zu jenem Grade abgeklärt und durchgearbeitet sind, den man von einem wissenschaftlichen Werk nun einmal verlangt. Es fehlt dem Werk eine in sich einleuchtende Gliederung; der Gedankengang kommt häufig nicht vom Fleck oder bricht plötzlich ab; ebenso häufig treten Wiederholungen ein; vor allem vermißt man aber eine systematisch durchgeführte Analyse der behandelten Werke, die Stedings Beurteilung oder Verurteilung doch erst ihr volles Gewicht hätte geben können. Nimmt man dazu den Stil, der Paradoxien, gewollt geistreiche — allzu geistreiche! — Parallelen und Überspitzungen — wie etwa die Behauptung, Bank für internationalen Zahlungsausgleich und dialektische Theologie Karl Barths seien »ein und dasselbe«, — bevorzugt, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es dem Werke nicht nur daran fehlt, daß sein Verfasser die letzte Hand nicht hat daran legen können. Vielmehr zeigt sich in alledem — worauf auch W. Frank in seinem Vorwort hinweist — eine letzte Verhaftung Stedings an den Stil, der gerade jener von ihm bekämpften Welt zugehörig ist. Mit einer letzten Faser seines Wesens hat Steding selbst sich noch nicht ganz von dem Geist gelöst, um dessen Aufdeckung und Zurückweisung es ihm gegangen ist. Und dies war wahrscheinlich notwendig, damit ein solches Werk überhaupt entstehen konnte. Denn ohne diesen letzten Rest, mit dem Steding in seiner großen Auseinandersetzung mit sich selbst, als die

wir sein Buch damit erkennen, noch nicht fertig geworden ist, hätte die Auseinandersetzung für ihn ihren treibenden Stachel wahrscheinlich verloren.

Ist diese Deutung richtig, dann erklärt sie vielleicht auch, daß Steding im Widerspruch zu seiner eigenen Grundhaltung gelegentlich doch über bloß antithetische Gegenüberstellungen nicht hinaus gelangt, daß ihm die erstrebte Synthese — die keine bloße Vermittlung der für sich fest bleibenden Gegensätze, sondern ihre echte Aufhebung in der sie als Gegensätze vernichtenden Einheit des Ganzen wäre — nicht immer gelingt. Das gilt z. B. für sein Begriffspaar: Innerlichkeit und Entfaltung nach außen. Hegel, auf den sich Steding gern beruft und der bei seinem Werk ja ersichtlich Pate gestanden hat, hätte ihn lehren können, daß der Geist eben darum ausgreift, weil er den Schwerpunkt in sich selbst hat und darum noch in seiner Äußerung bei sich selbst ist, oder anders gesagt, daß die Stärke, mit der sich der Geist eines Volkes gegen äußere Widerstände durchsetzt und in objektiven Bildungen sich entfaltet, auf die Dauer gesehen seiner »innerlichen« Weite und Tiefe entspricht. So wie es eine »starke« und eine »schwache« Mitte gibt, so gibt es auch neben der »Innerlichkeit« der Resignation, des müden Verzichts auf die gestaltende Tat, die »starke« Innerlichkeit der kraftvollen Besinnung auf sich selbst, der Erneuerung des schöpferischen Lebensgrundes, aus dem die Tat erwächst. Dem tragen, wie uns scheint, manche Ausführungen Stedings nicht genügend Rechnung — so etwa seine einseitige Verurteilung Langbehns, Lagardes oder der Jugendbewegung, die in ihren besten Teilen doch eine echte Erneuerungsbewegung war und die völkische Wiedergeburt mit vorbereitet hat. (Bezeichnenderweise fehlt in Stedings langem Personenverzeichnis der Name des Dichters der Jugendbewegung, W. Flex.) Ähnliches gilt von Stedings Ausführungen über das Thema »Volk und Staat«. Wenn er gelegentlich scharfe Worte für eine rein naturhafte, unpolitische Auffassung des Volkes und für eine völkische Bewegung findet, die sich allein auf die Pflege der »Innerlichkeit« und ein geschichtsloses Dasein beschränkt, so ist dagegen nichts zu sagen. Er übersieht jedoch mitunter, daß der Staat, die politische Gemeinschaft einen guten Teil ihrer Kraft eben jenen mehr naturhaften Mächten verdankt, die er als »geschichtslos« beiseiteschiebt. Zum Schluß verkennt aber auch Steding nicht, daß in der Idee des Reiches der Gegensatz von Volk und Staat aufgehoben, d. h. als Gegensatz überhaupt vernichtet ist, weil hier das Volk — als zur geschichtlichen Selbstverwirklichung drängende Bluts- und Schicksalsgemeinschaft — »politisch« und der Staat — als die Lebensform dieser Gemeinschaft und nicht nur als »Apparat« verstanden — »völkisch« geworden ist.

Christoph Steding hat, wie uns W. Frank im Vorwort berichtet, den stärksten Eindruck von der Philosophie Hegels empfangen. Was ihn für Hegel einnahm, war neben dem ethisch-politischen Grundzug seines Denkens die Strenge der begrifflichen Anforderung, die gedankliche Zucht, die restlose Durchgliederung des Systems. »Bismarck«, sagt Steding einmal, »ist der deutsche Gedanke als politische Tat, während er bei Hegel als Architektonik der Vernünftigkeit eines philosophi-

schen Systems, als überallhin anregendes Wort auftritt.« Somit bewunderte er an Hegel zum Teil gerade das, was ihm selbst noch abging: die systematische Kraft und die begriffliche Genauigkeit. Es scheint mir nun sehr bezeichnend für Steding zu sein, daß er die innere Spannung, um deren Ausgleich er ringt, auch in Hegel hineinträgt, obgleich davon in Wahrheit gar nicht die Rede sein kann. Steding meint, daß Hegels schwäbischer, von Hause aus »schweifender« Geist erst im Norden, durch den preußischen Staat seine eigentliche Form gefunden habe. Angesichts der Tatsache, daß Hegel die strenge Form seines Systems, die dialektische Methode, bereits in der Phänomenologie des Geistes voll entwickelt hat, daß Logik und Enzyklopädie vor der Übersiedlung nach dem »Norden« entstanden sind und daß schließlich die ganze Rechtsphilosophie in der ersten Auflage der Enzyklopädie schon enthalten ist, liegt die Haltlosigkeit dieser Behauptung auf der Hand. Was an Hegel »preußisch« genannt zu werden verdient, lag von Anfang an in ihm bereit und hatte sich längst voll entfaltet, ehe er in eine positive Berührung mit dem preußischen Staate trat. So mächtig ist aber noch in Stedings Denken ein nicht überwundener »dualistischer« Rest, daß er selbst Hegel, man wäre versucht zu sagen, nach der Weise eines neukantischen Hegelinterpreten dualistisch in einen schwäbischen und einen preußischen Pol aufzuspalten sucht und damit die von ihm viel getadelte »Mainlinie« noch in jenen Philosophen hineindeutet, den er doch — mit Recht — am stärksten unter allen Denkern für seine Reichsidee in Anspruch nimmt!

Wir können diese Betrachtung jedoch nicht abschließen, ohne darauf hinzuweisen, in welch erstaunlichem Maß Steding der Entwicklung des allgemeinen Bewußtseins vorausgeeilt ist. Es kann nicht bezweifelt werden, daß sein Reichsgedanke, seine wesentlich politische Sicht vermeintlich »rein« geistiger Erscheinungen heute sehr viel größeres Verständnis findet, als es noch vor drei oder vier Jahren der Fall gewesen wäre. Von Stedings Werk geht ein Anruf an die Geisteswissenschaften aus, der nicht überhört werden darf.

Kiel. Karl Larenz.

Max Laeuger, Keramische Kunst. Mit 75 Vierfarbenbildern und 77 einfarbigen Wiedergaben. Pinneberg bei Hamburg, Verlag A. Beig, 1939.

Als ich im vorigen Jahre (Ztschr. f. D. Kph. V, S. 203 ff.) auf die beiden ersten Bände der »Kunsthandbücher« hinwies, welche Max Laeuger als eine Form- und Farbenfibel und zugleich als Zusammenfassung und Krönung seines künstlerischen Lebenswerkes veröffentlicht hatte, konnte ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß in den der Keramik gewidmeten Abschnitten auffallenderweise so gut wie gar nichts vom Technischen zu lesen sei. Mit dem Erscheinen des vorliegenden Buches, welches die Reihe der Kunsthandbücher fortsetzt, findet das Rätsel eine sehr einfache Lösung. Es war ein besonderer Keramikband vorgesehen, welcher nicht nur einen Überblick über dieses Hauptgebiet des Laeugerschen Schaffens gibt, sondern auch die technische Seite soweit behandelt, als Laien davon begreiflich gemacht werden kann.

Der Text ist dieses Mal nicht von Laeuger allein geschrieben, sondern

Karl Albiker und Eberhard Zschimmer steuerten aufschlußreiche Betrachtungen über »Laeugers Künstlertum« und »Keramische Kunst in Laeugers Werkstatt« bei. Aber ebenso wie in den beiden früheren Bänden liegt das Schwergewicht weniger auf den zusammenhängenden Ausführungen als auf den knappen Hinweisen oder Fragen, welche die Abbildungen begleiten. Letztere wurden dieses Mal nur zum kleineren Teile nach Aquarellen, Aufnahmen und Zeichnungen des Verfassers hergestellt; den größten Raum nehmen (vorzüglich gelungene) Wiedergaben von Prachtstücken seiner umfangreichen Keramiksammlung ein.

Diese Originalarbeiten wurden so ausgewählt und erläutert, daß eine Ästhetik der keramischen Kunst von ihnen abgelesen werden kann. Dabei handelt es sich jedoch nicht um »Grundformen der Töpferei«, wie sie von Semper beschrieben und entwickelt worden waren, sondern um jene moderne Wiedergeburt und stilgerechte Durchführung der in dem uralten Werkstoff »Ton« liegenden Möglichkeiten, als deren bedeutendsten Bahnbrecher und Meister wir Max Laeuger kennen und verehren.

Am wichtigsten scheint mir die Einsicht, daß das Erdenhaft-Primitive von der keramischen Kunst untrennbar ist — und überall dort, wo eine direkte Nachahmung von naturalistisch gesehenen Kleinformen auftritt, auch schon der keramische Kitsch beginnt. Tonskizzen, welche Plastiker als Vorstudien zu Steinbildwerken oder Bronzen entwerfen, sind von »geborener Keramik« wohl zu unterscheiden. Letztere ist nichts Vorläufiges, sondern in sich vollendet. Laeugers Elefanten, Pferde, Frauen- und Kindergestalten sind keine Vorstudien zu Kunstwerken, welche in einem anderen Material erst noch der Ausführung harren. Sondern sie sind von vornherein keramisch empfunden; Werkstoff und künstlerische Form bilden hier jenes untrennbare Ganze, welches den »keramischen Stil« ausmacht und in dem Betrachter das beglückende Gefühl hervorruft, daß diese Gebilde gar nicht anders sein könnten. Obwohl sie nicht so aussehen wie die wirklichen Tiere und Menschen, scheinen Laeugers Schöpfungen doch unmittelbar aus der Natur selbst hervorgegangen; und das ist auch tatsächlich der Fall. Sie könnten mit Adam im Paradiese gewesen sein; denn sie enthalten nichts, was nicht von Urbeginn in dem Erdenstoffe liegt und seinem Wesen gemäß ist.

Allerdings gibt es auch hier eine »Vollendung«, nachdem Phantasie und Hand des Künstlers in dem nachgiebigen und auch flüchtigen Einfällen willfährigen Ton ihr Werk getan haben. Aber diese Verewigung besorgt das Feuer. Und nur dann kann sie gelingen, wenn von vornherein eine auf Wahlverwandtschaft und langjährigem innig vertrauten Verkehr beruhende geheimnisvolle Sympathie zwischen dem Künstler und dem Feuerelemente besteht. Gewiß treibt hier immer noch helfend oder zerstörend jene Macht ihr Wesen, welche wir »Zufall« nennen. Aber es läßt sich doch schwerlich leugnen, daß in der Keramik das geniale Können (das ja an sich schon ein »Wunder« ist!) gerade dadurch bewiesen wird, daß solcher Zufall dem Meister oft und gern freundlich zur Seite steht.

Warum sind Laeuger jene allbekannten, in ihrer Gestalt scheinbar so wenig differenzierten und in ihrer Bewegung

gleichwohl so tiefbeseelten Elefanten, warum sind ihm jene gaea-artigen Frauengestalten mit ihren kaum profiliert hervortretenden Knien und oft fehlenden Hand- und Armgelenken so zartbewegt und in höchster rhythmischer Vollendung gelungen? Antwort: Weil diese Gestalten der Natur der Erde gemäß sind, die sehr vornehm ist und die reichsten Möglichkeiten in sich birgt, obwohl sie nicht allem entspricht, was der Mensch ist und vermag. Die anatomische Durchbildung des Körperlichen widerstrebt ihr; aber sie gestattet dafür eine natürliche Beseelung des »Erdenkloßes«, welche in ihrer Art so vollkommen ist, daß kein Empfänglicher etwas vermißt.

Die Naturhaftigkeit von Laeugers Schöpfungen hat von Anfang an ihre schönsten Triumphe gefeiert, wo es möglich war: seine Werke im Rahmen einer darauf abgestimmten Gartenarchitektur zu genießen. Schon die Abbildungen lassen dies ahnen; denn es ist ja nicht nur so, daß Laeugers Keramiken aus dem Zimmer herausgenommen und ins Grüne gesetzt werden: sie sind an sich schon naturhaft und der Pflanze wesensverwandt. Nicht nur an den plastischen Gestalten, sondern vor allem auch an den Fliesenmalereien kann man das beobachten. Gestalt und Pflanzenornament gehen hier so ineinander über, daß beide einer und derselben organisierenden Künstlerphantasie entsprungen sein müssen, die in der lebendigen Natur auch nicht anders waltet und sich infolgedessen gern und leicht mit ihr verbindet und verträgt.

Was die Keramik Laeugers weiterhin auszeichnet, ist die Spannung zwischen Erdenhaftigkeit und Erscheinung eines Geistigen. Letzteres könnte auch als »Idee« bezeichnet werden, wobei jedoch nicht an irgendeinen theoretisch feststellbaren Inhalt gedacht werden darf. Das Geistige, von welchem hier die Rede ist, kommt ebenso in den Umrißlinien einer Vase zum Ausdruck wie in dem ornamentalen Rankenwerk, welches sich ja auch dem in der Gestalt des Gefäßes herrschenden entschiedeneren Formwillen selbst dann unterzuordnen hat, wenn es figürlichen Charakter trägt. Und zwar wird die künstlerische Idee in Laeugers Keramik in erster Linie immer durch Bewegung zum Ausdruck gebracht. Fließende Formen entwickeln sich, meist einem sanft wiegenden Rhythmus gehorchend, unter seiner bildenden Hand; dies gilt ebenso von der plastischen Gestalt selbst wie von der Malerei. Mit dem Linienspiel verbindet sich der Farbenglanz der Glasur zu einem wohltuenden Ganzen, das Kunst und Natur zugleich ist: geistige Schöpfung und Produkt mannigfaltiger, nie ganz beherrschter, aber zum Freundschaftsdienst gezähmter chemischer Prozesse.

Wie schon in den beiden ersten Bänden seiner Kunsthandbücher legt Laeuger auch in dem neuen Werk besonderen Wert auf die Erkenntnis von Harmonie und gegenseitiger Steigerungsfähigkeit bei der Zusammenstellung von Stoffen, Farben und Formen. Und zwar nicht nur deshalb, weil die Keramik etwa eine überwiegend dekorative Kunst wäre, sondern weil jeder echte Raumkünstler letzten Endes auf die Verwirklichung eines Ideals hinarbeitet, welches »ästhetische Kultur« genannt werden kann. Wie in einer Landschaft auch die größten Gegensätze von Farbe und Form durch den gemeinsamen Charakter, welchen ihnen die

geographische Lage, die Jahreszeit, die Tagesstunde verleihen, zusammengestimmt und selbst in ihren Dissonanzen auf eine gemeinsame Tonart gebracht erscheinen, so sollte auch der Mensch verfahren, wenn er seine Umgebung künstlerisch zu gestalten unternimmt. Keramische Werke an ihren richtigen Platz zu stellen, ist gewiß nicht leicht. Um so notwendiger und lohnender war es: gerade einmal von hier aus, wo von Herstellern und Käufern in Schaufenstern und Wohnungen gleichviel gesündigt wird, die Grundfragen der ästhetischen Raumkultur aufzurollen. Der Künstler Max Laeuger wird hier zum künstlerischen Erzieher; der Bildner zum Vorkämpfer einer auf Anschauung beruhenden natürlichen Bildung.

Gießen. Hermann Glockner.

Eberhard Zschimmer, Malerbüchlein. Gedanken über Kunst und Kunsterziehung. Mit 10 vierfarbigen und 7 einfarbigen Bildtafeln sowie zahlreichen Zeichnungen und Skizzen im Text. Pinneberg bei Hamburg, Verlag A. Beig, 1939.

Dieses schöne Werk, das nach Format und Umfang eher ein Malerbuch als ein Malerbüchlein genannt zu werden verdient, steht den Kunsthandbüchern Laeugers insoferne nahe, als es gleichfalls aus eigenem Kunstschaffen heraus geboren wurde und sowohl einen Beitrag zur praktischen Ästhetik wie zur Kunsterziehung leisten will. Es ist jedoch mit erheblich mehr Theorie befrachtet. Zwar geht Zschimmer der eigentlichen philosophischen Ästhetik gleichfalls aus dem Wege. Aber man kann seinen Ausführungen doch gelegentlich anmerken, daß er seine Entwicklung von der Technik (er wirkte als Professor der Silikathüttenkunde in Karlsruhe) über die Philosophie (er schrieb eine 1933 in 3. Auflage erschienene »Philosophie der Technik« und eine »Logik des wissenschaftlichen Bewußtseins«) zur Kunst (Malerei und Musik) genommen hat. Im Unterschiede zu der durchaus positiv-mitteilenden Art Laeugers geht Zschimmer meist von der Frage aus: Wie darf es der Maler nicht machen? Was ist der Grund, wenn sein Werk nicht zu befriedigen vermag? Hinter dieser Frage steht Kritik und Selbstkritik, welche sich nicht mit Versuchen, Verwerfen und Neuprobieren zufrieden gibt, sondern den Ursachen des Mißlingens theoretisch nachspürt.

Der Inhalt des so entstandenen Buches ist — wenn man den ersten Abschnitt »Vom Schaffen« als allgemeine Einleitung auffaßt — aphoristisch-locker um zehn Hauptthemen gruppiert: »Das Bilderlebnis«, »Die Natur in der Seele des Malers«, »Das Bedeutende«, »Rhythmus und Persönlichkeit«, »Komposition und Komponieren«, »Kontrapunkt«, »Die Bildidee«, »Leben«, »Charakter«, »Harmonie«. Ebenso wichtig wie diese zusammenhängenden Texte sind die dazwischen eingefügten kurzen Hinweise, welche die Abbildungen erläutern. Letztere wurden überwiegend nach Buntstift- und Kreideskizzen des Verfassers hergestellt, die teilweise vor Meisteroriginalen in den Münchener Pinakotheken entstanden. Nur in einigen wenigen Fällen griff Zschimmer zur Wiedergabe von photographischen Vorlagen. Es leuchtet ein, daß diese Vereinigung von selbstgeschaffenem Bildmaterial und ästhetisch aufschließendem Text dem

Werk eine Geschlossenheit verleiht, welche der Persönlichkeit des Verfassers entspricht, die eine Denker- und Künstlerpersönlichkeit zugleich ist. Auch scheint sich der Verlag des Seltenheitswertes solcher Vereinigung bewußt gewesen zu sein; denn er hat auf die Ausstattung des Buches und insbesondere auf die Herstellung der farbigen Tafeln eine Sorgfalt verwendet, welche als vorbildlich bezeichnet werden darf.

Selbstverständlich ist Zschimmers Buch nun auch von einer stark persönlich gestimmten künstlerischen Auffassung getragen, welche sich schon in der Auswahl der behandelten Probleme bemerkbar macht. Eine vollständige systematisch aufgebaute Ästhetik der Malerei zu geben, lag ihm gewiß fern. Er ist von Natur Impressionist und strebt danach, die Gesetze der Komposition frei in seine Gewalt zu bekommen. Um diese beiden Pole — »Bilderlebnis« und »Komposition« — bewegen sich fast alle Ausführungen. Fragen, welche den theoretisch erfaßbaren und erzählbaren Bildinhalt angehen, werden kaum gestreift, obwohl die gewählten Beispiele (A. Feuerbach!) gelegentlich dazu führen könnten: auch auf den Zusammenhang zwischen »Komposition der optischen Massen« und »Komposition der theoretisch benennbaren Darstellungselemente« einzugehen. Dafür werden neben maltechnischen Winken eine große Anzahl origineller und stets auch praktisch bedeutsamer Gedanken über das Wesen der künstlerischen Steigerung, die Abschätzung der Helligkeits- und Dunkelheitswerte, die Kompositionsgesetze und die Regeln des zeichnerischen und malerischen »Kontrapunktes« vorgetragen. Der Begriff des letzteren verrät, daß Zschimmer Parallelen aus der Musik naheliegen. Ich rechne die Abschnitte, welche solche enthalten (vor allem das Kapitel »Rhythmus und Persönlichkeit«), zu den aufschlußreichsten Partien des ganzen Buchs. Auch der Begriff des »falschen Ganges« (vgl. Abb. 54 a im Unterschied zu 54 b) scheint mir sehr glücklich gewählt; er sollte der Ästhetik der bildenden Künste für immer erhalten bleiben.

Weniger befreunden kann ich mich mit den »Hilfslinien«, welche Zschimmer in waagrechter, senkrechter und diagonaler Richtung in Gemälde (z. B. Rubens, S. 47) einzeichnet, um den Rhythmus der Umrisse klarzumachen. Zwar scheint mir das Verfahren an sich richtig und aussichtsreich; in der Durchführung jedoch kommt mir das von Zschimmer eingetragene Liniensystem (wenigstens bei Bild 23, weniger bei Bild 36) etwas willkürlich vor. Ich meine, der Rhythmus eines von Rubens gemalten Federhutes oder Baretts schwingt auch ohne solche Krücken deutlich genug. Vor allem aber müßte m. M. n. die Zweckmäßigkeit der gewählten Hilfslinien (man könnte ja vielleicht auch andere eintragen?) in höherem Grade einleuchten.

Aber solch kleine Unvollkommenheiten können den Wert des Werkes nicht im geringsten beeinträchtigen. Im Gegenteil: ein verständnisvoll empfänglicher Leser wird sie sogar mit demselben heimlichen Vergnügen hinnehmen, mit welchem wir uns auch überströmende Begeisterung und maßlose Kritik gefallen lassen, wenn wir mit einem ausübenden Künstler durch eine Gemäldeausstellung gehen und seinen aphoristisch hingeworfenen Äußerun-

gen lauschen. Sie enthalten immer wertvolle Fingerzeige — und wenn sie uns auch vielleicht einmal mehr Aufschluß über die Künstlerpersönlichkeit unseres Begleiters geben als über die Wesensart der Meister, mit denen er sich auseinandersetzt. Der Ästhetiker ist in solchem Falle immer der Lernende; er hat zu schweigen und für jeden Wink dankbar zu sein.

Gießen. Hermann Glockner.

Christoph Schrempf, Gesammelte Werke. 15 Bände. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1930 bis 1939.

Am 28. April 1940 wird Christoph Schrempf 80 Jahre alt. Ihm ist vergönnt, was nur wenige philosophische Schriftsteller erleben: eine prachtvoll gedruckte Ausgabe seiner Gesammelten Werke, deren Plan er selbst entwerfen, deren Einleitungen er selbst schreiben durfte. Eine nicht allzu große, aber offenbar außerordentlich treue und opferwillige Gemeinde von Freunden und Verehrern hat ihm diese nochmalige Sichtung und Zusammenfassung seines Schaffens möglich gemacht, als der 70. Geburtstag herannahte. Nun steht das (um auf einen bekannten Ausspruch Voltaires anzuspielen) freilich nicht ganz leichte Gepäck, mit dem Schrempf den Weg in die Nachwelt antritt, in einer stattlichen Reihe von Bänden vor uns ausgebreitet da.

Wer ist Christoph Schrempf? Früher nannte man Leute seines Schlags »wunderliche Heilige«; heute heißen sie »Existenzialphilosophen«. Dieses Wort ist aber nichts weiter als eine äußerliche Sammelbezeichnung; der echte »Existenzialphilosoph« hat nur insoferne Geistesverwandte, als er zu denjenigen Denkern gehört, welche von ihrem Sonderschicksal zehren. Jeder Mensch erfüllt ein Sonderschicksal; aber während andere in ihrer Qual verstummen, gibt den »Existenzialphilosophen« ein Gott den Auftrag und die Kraft: auf dem Markt, auf der Kanzel, auf dem Katheder, vor allem aber in Büchern zu fragen, wie sie leiden.

Schrempf stand sein Leben lang im Banne des Absoluten; unaufhörlich hat er mit den letzten Problemen gerungen, welche das menschliche Dasein stellt; immer aber handelte es sich dabei primär um den »Fall Schrempf«. Man könnte (er selbst gebrauchte einmal diesen Vergleich) seine ganze Lebensleistung einen Prozeß nennen, den er mit Gott führte; nicht selten erinnert dieser Prozeß an denjenigen des Michael Kohlhaas. Und nicht nur im stillen Kämmerlein gingen diese Kämpfe vor sich, sondern sie wurden öffentlich geführt: der Prediger Schrempf fand Hörer, der Schriftsteller Leser — obwohl er nichts anderes zu bieten hatte, als das leidenschaftliche Ringen einer suchenden und fragenden Persönlichkeit, die aber — und das ist das Entscheidende! — im Grunde niemals schwankte, sondern ihren rätselhaften Weg auf höheren Befehl zu verfolgen schien.

Die Stationen dieses Weges sind aus den Bandtiteln der Gesammelten Werke ungefähr zu erkennen. Band I: »Für die Kirche wider die Kirche.« Im Mittelpunkte stehen die Akten zur Entlassung des Leuzendorfer Pfarrers Christoph Schrempf aus dem württembergischen Kirchendienst (1891/92). Band II: »Noch im Banne der Kirche.« Enthält Aufsätze zur Reformation der evangelischen Kirche und über die reli-

giösen Aufgaben im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts. Band III: »Noch im Banne der Moral.« Etwa zwei Dutzend Aufsätze und Reden allgemein sittlich-religiösen Inhalts, welche größtenteils in der von Schrempf herausgegebenen Zeitschrift »Die Wahrheit« erschienen waren. Band IV: »Über den Rubikon.« Dieser Band sollte ursprünglich »Noch religiös« betitelt werden; er enthält u. a. eine der bekanntesten Schriften Schrempfs, das Büchlein »Menschenlos« (1900). Band V/VI: »Auseinandersetzungen.« Der Verfasser ringt in teilweise auch wissenschaftlich beachtenswerten, obwohl überwiegend subjektiv gehaltenen Abhandlungen und Büchern mit Kant, Lessing und Goethe. Band VII: »Noch diesseits — schon jenseits.« Band VIII: »Schon jenseits — noch diesseits.« In diesen beiden Bänden läßt sich — vor allem in den Reden »Vom öffentlichen Geheimnis des Lebens« (1919/20) — der Abschluß der eigentlichen Entwicklung Schrempfs feststellen; er befindet sich zuletzt jenseits von »fromm« und »gottlos«. Weitere »Auseinandersetzungen« vertiefen den errungenen Standpunkt. Band IX: »Sokrates, Nietzsche, Paulus.« Band X bis XII: »Kierkegaard.« Der XIII. Band wurde erst in den letzten Jahren (1937) als Abschluß der Gesammelten Werke geschrieben; er ist »Mein Testament« betitelt und beginnt mit den charakteristischen Sätzen: »Als ich meinen letzten Willen fixieren wollte, wurde mir nur das Eine immer klarer, daß ich einen letzten Willen nicht haben könne, weil ich das Wollen mehr und mehr verlernt habe. Ich für mich w u r d e eben gelebt; und so intensiv, daß ich zu fortdauerndem Nachdenken über das Leben nicht bloß angeregt, sondern genötigt wurde. Meine Gedanken teilte ich in Reden und Schriften anderen mit; weil ich einen starken Trieb habe, sie mitzuteilen, und sich Leute fanden, die sich für sie interessierten. Aber eine Wirksamkeit, in der sich der Wille zu wirken hätte entwickeln können, ergab sich daraus nicht. Ich selbst wollte andere auch nicht sowohl zu einem Tun bestimmen, vielmehr nur zu selbständigem Nachdenken anregen, durch das sie dann auch zu einem Tun bestimmt werden mochten.« — Die beiden letzten Bände hat O t t o E n g e l herausgegeben. Band XIV enthält die interessante (heute vom Verfasser verworfene) Preisschrift »Die Grundlage der Ethik« aus dem Jahre 1884. Band XV: »Mancherlei auf dem Lebenswege«, eine Nachlese.

Wer die Wirkung kennenzulernen wünscht, welche von Persönlichkeit und Werk Christoph Schrempfs ausging, sei auf die kleine Festschrift »Im Banne des Unbedingten« (Stuttgart 1930) verwiesen, in welcher Hermann Hesse, Otto Engel, Anna Schieber, Wilhelm Nestle, Ferdinand Stäbler, Johannes Herzog, Theodor Haering und Owlglaß ihrer Verehrung Ausdruck geben. Auch ich bekenne, daß mir das Ringen des »schwäbischen Kierkegaard« (wie man Schrempf bisweilen genannt hat) aufmerksamer Anteilnahme wert zu sein scheint. Darum möchte ich auch auf jede Kritik verzichten, zumal sie sinnlos wäre. Denn Schrempf erhob ja weder den Anspruch, eine allgemeingültige Philosophie zu lehren, noch kam es ihm darauf an, objektive Forschungsergebnisse über Kant, Lessing, Goethe mitzuteilen. Alle seine Auseinandersetzungen hatten zunächst nur den Zweck:

sich für seine Person klarzumachen, warum die Weltanschauung dieser Großen von ihm nicht zu der seinigen gemacht werden konnte. Immer ging es ihm in erster und letzter Linie um die eigene Überzeugtheit; sich selbst nichts vorzumachen war ihm wichtiger, als andere zu führen oder vielleicht gar zu verführen. Aus diesem Grunde ist auch niemand verpflichtet, von seinen »Gesammelten Werken« Notiz zu nehmen. Wer sie liest, tut es aus menschlicher Anteilnahme an einem ungewöhnlichen Menschen, der zwar (wie er selbst von Sokrates gesagte hat) »zu nichts zu gebrauchen ist« — und dessen Dasein dennoch einen tiefen Sinn hat, weil es wieder einmal das »Abenteuer des Geistes« verdeutlicht.

Alle Freunde Schrempfs scheinen sich darüber einig zu sein, daß er zu den Unzeitgemäßen gehört, die niemals aktuell sind. Dieser Behauptung muß ich widersprechen. Die Fragen, welche Schrempf 1893—97 in seiner Halbmonatsschrift »Die Wahrheit« behandelte, waren damals durchaus zeitgemäß. Auch sein Buch »Menschenlos« steht um die Jahrhundertwende nicht vereinzelt. Ebenso weist die Tatsache, daß Schrempf an der Einführung Kierkegaards in Deutschland führend beteiligt war, darauf hin, daß er nicht durchwegs »gegen den Strom« schwamm, sondern sich mit einer stetig wachsenden Gruppe von Problematikern in ähnlicher Richtung bewegte.

Schrempf ist kompromißlos und unerbittlich ehrlich. Es ist vieles in ihm, was an Ibsens »Brand« erinnert. Seine Probleme liegen im Irrationalen, aber seine Methode ist durchaus rational. Relativist ist er in keiner Weise; aber man wird beim Lesen seiner Schriften oft daran erinnert, daß um die Jahrhundertwende eine neue Welle der Aufklärung über Europa wegging. Im Zeitalter des Monismus und der Gesellschaft für ethische Kultur ging er seinen eigenen persönlichen Weg. Eigensinnig schloß er sich an keinen andern an. Aber er blieb doch Zeitgenosse unter Zeitgenossen.

»Theologe« zu sein hat Schrempf niemals aufgehört. Amusisch und humorlos, wie er nun einmal ist, beschäftigt ihn im Grunde nichts anderes als sein Verhältnis zu Gott — und er wird wie alle geborenen Theologen nicht müde, darüber zu reden. Erst in dem »Testament« dringt die Erkenntnis durch, daß Gott nicht so gesprächig ist wie seine irdischen Sachwalter — und daß wir darum ihn und uns selbst getrost seinem ehrfurchtgebietenden Schweigen überlassen können.

Gießen. Hermann Glockner.

DAS WESEN DES RECHTS IN DER DICHTUNG HÖLDERLINS.

VON

ERIK WOLF (FREIBURG).

Hölderlin dichtet vom Wesen des Rechts. Der Satz klingt beinahe vermessen und doch muß er einmal gewagt werden, denn er gibt uns Antwort auf eine bedeutsame Frage der Rechtsphilosophie. Diese lautet:

Haben große Dichter, die vom Wesen des Menschen reden, auch ein Wort für die Welt des Rechts? Ist in dem Kampf um Gerechtigkeit, der immer und überall stattfindet, nur der Philosoph und Jurist oder auch der Dichter ein Helfer?

Und wenn dem so ist: können wir diese Hilfe entbehren? Oder zwingt es uns nicht vielmehr, vor dem Wagnis eines voreiligen Wortes eigener Prägung erst einmal hinzuhören auf die Stimme jener, von denen gilt: »Was bleibet aber, stiften die Dichter[1])?«

Unser Wille, diese notwendigen Fragen zu stellen, wird nicht von der Sorge gehemmt, es möchte sein Sinn etwa mißverstanden werden. Zwar könnte die hochmütige Rechtsverachtung einer bloß ästhetischen Weltansicht wähnen, Recht und Dichtung seien ohne echte Beziehung. Auch könnte die hochgemute Rechtsfremdheit eines reinen Humanismus daran Anstoß nehmen. Aber wir meinen: der Dichter wird nicht profaniert durch den Anruf eines Menschen, der aus dem Grunde der Daseinsnot danach sucht, was es heißt, im Recht zu sein und Recht zu haben. Er würde es, wenn seine Person gleichsam in den Bezirk der Rechtslehre und Rechtspolitik gezogen und sein Werk im Hinblick auf die Besonderheit eines geschichtlichen Rechtszustandes hin ausgelegt werden sollte. So darf freilich ein Dichter nicht befragt werden. Ein solches Fragen erreichte in ihm nicht den Dichter, sondern den Menschen. Es bekäme daher auch als Antwort

1) Zur Deutung dieses Wortes vgl. Martin Heidegger, Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 1937, S. 1 ff., 10 f.

nicht eine gültige, sondern eine alltäglich-unverbindliche Daseinsäußerung. Wir forschen das Werk des Dichters nicht aus nach in ihm vorkommenden Rechtstatsachen und Rechtsbegriffen, wir blicken fragend zu dem auf, was in ihm Recht ist und für Recht gilt.

In dieser Haltung dürfen wir jetzt aussprechen: Hölderlin, der Dichter des deutschen Wesens, hat auch das Recht als einen Teil dieses Wesens ergriffen und, uns verpflichtend, gedeutet. Er hat die deutsche Anschauung vom Wesen des Rechts mitgeformt.

Wir erfüllen also keinen Auftrag der Literaturgeschichte, wenn wir uns auf Hölderlins Rechtsbild besinnen. Es geht dabei um das rechtsphilosophische Anliegen, im Nachvollzug und Verstehen seiner Gedanken unser eigenes, beunruhigend verhülltes, rechtliches Wesen zu erkennen.

Sache der Literaturhistoriker wäre es etwa, vom »Recht in Hölderlins Gedichten« zu sprechen. Es gälte dann, das Recht als »Stoffgebiet« oder »Tendenz« im Werk Hölderlins aufzuspüren. Auch ein solches Unternehmen verspräche gewissen Ertrag. Rechtsgeschehnisse in Gestalt von Rechtssprüchen, Rechtsansprüchen, Rechtsstreitigkeiten und Rechtsverletzungen sind ja vielfach poetischer »Stoff« der deutschen Dramatiker oder Erzähler gewesen. Auch ließen sich rechtliche, mit moralischen oder politischen »Tendenzen« verbundene Bestrebungen in den Hauptwerken des deutschen Schrifttums zahlreich aufweisen [1]).

Wie schon gesagt, eine Untersuchung dieser Art würde zu den Sonderaufgaben der Literaturgeschichte gehören. Den Fragenkreis des Rechtsdenkers berührt sie nur oberflächlich. Sie vermöchte ja im Ergebnis nur etwas über das Wesen der Dichtung zu sagen, aber nichts vom Wesen des Rechts zu erschließen. Ihre Bearbeiter hätten auszugehen von der Fragwürdigkeit der dichterischen Existenz, ihre Arbeitsmöglichkeit der Ausdrucks- und Gestaltungsmittel auch auf diesem Lebensfelde zu zeigen. Dann würde allenfalls deutlich werden, wie »auch an diesem Stoffe« das Wesen der Dichtung sich enthüllt und bewährt. Der Literarhistoriker müßte weiter darlegen, wie sich das Wesen eines bestimmten Dichters am Gegenstand »Recht« ästhetisch erprobt hat. Bei allen diesen Untersuchungen bliebe aber der Forscher stets genötigt, eine Voraussetzung zu machen: er müßte, was »Recht« ist, hinnehmen in einem landläufigen, alltäglichen, unverbindlichen und unwesentlichen Sinn. Ihm müßte für wahr gelten, was »man« für Recht hält oder was »man« für Recht ausgibt.

---

1) In diesen beiden Richtungen bewegt sich die ganze bisherige — auch von Juristen — zum Verhältnis von Recht und Dichtung beigesteuerte Literatur. Vgl. insbesondere als typische Beispiele die beiden Bücher von H. Fehr, Das Recht in der Dichtung, 1931, und Die Dichtung im Recht, 1936.

Wir aber wollen etwas anderes tun. Wir fragen nach dem Wesen des Rechts. Wir fühlen uns dem Dichter dadurch verpflichtet, daß auch er diese Frage stellt. Wir ahnen, daß er diese Frage tiefer, wahrhaftiger, ursprünglicher in sich trägt, als andere und deshalb wollen wir ihn hören. Wir glauben, daß es gerade Hölderlin gewesen ist, der diese Frage ganz ernst nahm, daß sie ihn erfüllte in der tiefsten Schicht seines geistigen Lebens. Das zeigt jenes im einzelnen undeutbare, gewaltig-innige Bruchstück der Spätzeit, der erschütterndste Ruf nach Recht und Gerechtigkeit, den die deutsche Dichtung erhoben hat: »Vormals richtete Gott . . . Könige . . . Weise . . . wer richtet den izt? Richtet das einige Volk? die heilige Gemeinde? Nein! o nein! wer richtet denn izt? ein Natterngeschlecht! feig und falsch . . . das edlere Wort, nicht mehr über die Lippe . . . O im Nahmen . . . ruf ich . . . dich herab, alter Dämon! wieder . . . oder sende . . . einen Helden . . . oder . . . die Weisheit«[1]).

Aber wodurch rechtfertigt sich überhaupt unsere Hoffnung, daß, was ein Dichter sagt, das Wesen des Rechts erfassen und deuten kann? Aus dem Glauben, daß Recht zum Wesen des Menschen gehört. Wer vom Wesen des Menschen aussagt, und das tun die Dichter, sagt auch vom Recht etwas aus. Wo ein wirklicher Dichter vom Recht spricht, geschieht es nicht beiläufig, sondern aus der Mitte einer Wesenseinsicht vom Menschen.

Seltsamerweise ist dies kaum je im Raum der Wissenschaft beachtet worden. Zwar wurde nie bezweifelt, daß zur Erkenntnis seines Wesens die Sonderlehre vom Recht: die Jurisprudenz, nicht hinreiche. Man weiß auch, daß Philosophie und Geschichte auf Gesetzgebung und Rechtswissenschaft eingewirkt haben. Daher häufen sich die Untersuchungen über die Rechtslehren der großen Denker des deutschen Idealismus. Auch ist in neuerer Zeit der Zusammenhang von Rechtsanschauung und allgemeiner Geistesgeschichte oft studiert worden. Sogar der Naturwissenschaft wurde die Fähigkeit zuerkannt, Beiträge zur Erhellung des Rechtsgedankens zu leisten. Aber trotz der Gewißheit, daß in jeder Epoche das Menschenbild eines jeden Volkes durch seine Dichter aufs stärkste bestimmt worden ist, hat niemand den Beitrag der Dichtung zur Gestaltung des Rechtsbildes zu ergründen versucht. Der Rechtsforschung zumal blieb diese Quelle nahezu unbekannt. Aber auch jene, die sich um die Deutung einer Dichtergestalt und ihres Werkes bemühen, scheuen vor dieser Frage zurück, wie vor einer unerlaubten Berührung mit etwas Geringem oder Verdorbenem.

---

1) IV², 241/242. (Zitiert wird im folgenden durchwegs nach Bandziffer und Seitenzahl: Hölderlin, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebaß und Ludwig v. Pigenot. Bd. I² (1923), II (1923), III (1922), IV² (1923), V (1923), VI (1923).

Oft beachten sie gar nicht, daß der Dichter es auch für sein Amt hielt, ein Wort vom Recht zu sagen.

Das gilt auch von der Hölderlin-Literatur. Seitdem Norbert von Hellingrath uns das Verständnis seines Werkes und seiner Gestalt erschlossen hat[1]), sind viele Einzeluntersuchungen und einige umfassende Werke erschienen[2]). Sie geben erschöpfende Auskunft über Hölderlins Werkwelt, ihre Bezüge und Stoffe. Aber wir finden weder bei Pigenot[3]) noch bei Böhm[4]) oder Böckmann[5]), weder bei Beißner[6]) noch bei Gisela Wagner[7]), nicht einmal in Carl Petersens[8]) Deutung Hölderlins als »Seher deutscher Volkheit« einen Hinweis auf sein Rechtsbild. Das neueste große Buch von Hildebrandt, der Hölderlin den Denker[9]) sorgfältig erforschte, erwähnt nicht einmal die bedeutsamen Worte über Sinn und Grenzen des Staates im Hyperion, über den Ursprung und die Setzung des Rechts im Empedokles-Bruchstück oder den Ausspruch über die Aufgaben der Rechtslehre in einem der Briefe an seinen Halbbruder. Geschweige denn, daß dem Hölderlinschen Denken über Recht und Staat in einem dieser Werke eigener Raum gewidmet wurde.

Demgegenüber wollen wir hier dartun, daß Hölderlins Dichtung vom Wesen des Rechts bedeutende Aussagen macht. Diese hängen zwar erkennbar zusammen mit seinem Verständnis der vorsokratischen, platonischen und zeitgenössischen Philosophie. Sie sind aber durchaus einzigartig in ihrer Tiefe wie in ihrer Prägung. Kein deutscher Rechtsdenker hat ähnliches erfaßt. Damit erscheint Hölderlins Rechtsbild in einem kennzeichnenden Abstand, manchmal auch in sehr ernst zu nehmendem Gegensatz zum philosophischen Rechtsverständnis der Zeit. Das gilt sowohl vom deutschen Idealismus wie von der Romantik und vom späten Naturrecht, das er aus Schriften Kants und Rousseaus, sowie aus der Begegnung mit Fichte kennt. Davon wird später noch zu reden sein.

Die hohe Bedeutung dieser Prägungen Hölderlins für uns, der eigentliche Grund also, warum wir ihn gewählt haben, um an seinem Beispiel den Erkenntniswert einer dichterischen Rechtsanschauung klarzumachen,

---

1) Norbert v. Hellingrath, Hölderlin. Zwei Vorträge. 2. Aufl. 1922.

2) Vollständige Zusammenstellung bis 1930 bei Wilhelm Böhm, Hölderlin. Bd. I 1928, Bd. II 1930.

3) Ludwig v. Pigenot, Hölderlin. Das Wesen und die Schau, 1923.

4) Wilhelm Böhm, Hölderlin, Bd. I 1928, Bd. II 1930.

5) Paul Böckmann, Hölderlin und seine Götter, 1935.

6) Friedrich Beißner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, 1935.

7) Gisela Wagner, Hölderlin und die Vorsokratiker, 1937.

8) Carl Petersen, Der Seher deutscher Volkheit Friedrich Hölderlin, 1934.

9) Kurt Hildebrandt, Hölderlin. Philosophie und Dichtung, 1939.

rechtfertigt sich am besten durch eine kurze Besinnung auf Hölderlins eigene Auffassung vom Beruf des Dichters. Dichtung ist für ihn kein müßiges Spiel der Phantasie und Sprache, erst recht kein Traumbild neben oder über dem »wirklichen« Leben, auch kein humanistisches Bildungs- oder moralisches Erziehungsmittel, sondern Ruf und Kunde. Kunde von den göttlichen Ursprüngen des Menschen, Ruf zu seinem eigensten Wesen. Der Dichter ist nicht Zauberer oder Fabulant, auch kein Lehrer, Richter oder Prediger, sondern Erwecker. Er führt in Zeiten des erstorbenen geistigen Lebens im Volk seine Wiedergeburt herbei. So wird sein Werk zur »Stiftung des Bleibenden«, es hat einen metaphysischen Sinn und seine Aufgabe ist eine allen anderen vorangehende. Die Dichtung ist für ihn Ausdruck der Lebenseinheit, verbindlich nicht nur in einem ästhetischen Bezirk. Sie gilt in ihrer höchsten Form gleich für das religiöse, philosophische und politische Leben des Volkes.

I.

Um sich dem Rechtsverständnis Hölderlins zu nähern, bedarf es zuerst einer Bestandsaufnahme: wir müssen wissen, wo und was er vom Recht aussagt. Die Kennworte, welche einen solchen Bezug bei ihm anzeigen, sind »Gesetz«, »Recht«, »Gerechtigkeit«, »Richter« und »Gericht«. Auch finden sich Verse, in denen »Unrecht«, »Klage«, »Satzung« und »Ordnung« begegnen. Von eigentlichen »Rechtsbegriffen« im engeren Sinn verwendet er nur zwei, nämlich »Eigentum« und »Strafe«.

Bei dieser Feststellung sind wir uns der Gefahr bewußt, die darin liegt, ein Wort der Rechtssprache stets als auf die Welt des Rechts bezüglich auszulegen. Wir nennen deshalb auch nur solche Worte, die ursprünglich rechtliche Geschehnisse benennen, deren wesentlicher Sinn ohne Befragung auf diesen ihren rechtlichen Ursprung hin überhaupt nicht erfaßt werden kann. Ihre abgeleitete, »übertragene«, »bildliche« Bedeutung mag im alltäglichen Reden bisweilen die häufigere sein. Aber ein Dichter vom Range Hölderlins beansprucht immer wörtlich genommen zu werden, bei ihm ist jedes Wort seinem ursprünglichen Sinn gemäß. Wo einmal hier und dort die Dunkelheit des Textzusammenhanges unmöglich macht, den Ursinn eines der gebrauchten Worte zu verstehen, enthalten wir uns der Erklärung, die gewaltsam wäre.

1. »G e s e t z« — auch »Satzung«, »Ordnung« — ist Hölderlins Wort für die Ordnung der Welt. Sie offenbart sich im kreatürlichen Wesen als Richtschnur seines Wirkens. Als göttliches oder natürliches Gesetz ist es nicht äußeres Gebot, sondern innewohnende Ordnung, die sich im Leben selbst vollzieht. Die Vorstellung von einer Setzung, die dem Wesen entgegen-

steht oder fordernd an es herantritt, verbindet Hölderlin nur mit dem menschlichen Gesetz.

In dieser Stufenschau der Rechtswelt lebt viel überliefertes Gedankengut. Einmal der Griechen: natürlicher und göttlicher Nomos sind eins, der menschlichen Nomoi gibt es viele. Dann die christliche Umformung: Ordogedanke und dreigliedrige Hierarchie der Rechtswelt. Der Gedanke Kants: äußere und innere Gesetzgebung werden scharf unterschieden. Endlich die Idee Rousseaus: das menschliche Gesetz ist dem natürlich-göttlichen gegenüber eine Verfehlung, ein zu Überwindendes.

Dieses menschliche Gesetz, das geschichtliche, die Satzung, das »positive Recht« im modernen Sinne, hat zwar seine Aufgabe, aber nur in einer gottlosen, unerlösten, entarteten Welt. ». . . gut sind Satzungen, aber wie Drachenzähne, schneiden sie und töten das Leben, wenn im Zorne sie schärft ein Geringer oder ein König«[1]). Die ursprünglich wahre und schöne Welt bedarf ihrer nicht. Wo einmal ein Wort zu des Gesetzes Ehre fällt, ist es im Munde nicht des Edlen, Guten und Gerechten, sondern seines Widersachers. So fordert der ehrgeizige, kalte und herrschsüchtige Priester Hermokrates Gesetzesgehorsam. Er klagt über die von Empedokles verführten Agrigentiner: »sie hören kein Gesetz und keinen Richter«[2]) und über Empedokles selbst: ». . . was vor ihm die gute Zeit gereift, Gesez . . . und Sitt' . . . das stürzt er um«[3]) und drohend nennt er ihn: »den heimlichen Verführer, der . . . mit dem Vaterlandsgeseze spielt«[4]).

In all dem erscheint das Gesetz als Regel, festes Herkommen, bindende Gewalt, ohne die den Trieben wilder Lust kein Damm entgegensteht. Es ist ein Gebot, das Zwang fordert und es ist ein Zwang, weil die Menschen niedrig gesinnt sind. Es ist die Ordnung der Sklaven ihrer Leidenschaften. Gemeint sind nicht etwa die Angehörigen einer sozial tiefstehenden Klasse, sondern alle unedlen Naturen. »Knechte, vom Gesez gedungen, heischen ihrer Mühe Lohn«[5]), heißt es schon in einer Hymne des jungen Hölderlin. Der Knechtsname bezeichnet hier offenbar den Gegensatz zum sittlich freien, höheren Menschen, der um reiner Pflicht willen oder im freiwilligen Vollzug göttlichen Auftrags sein Werk tut.

Ganz deutlich kommt diese Anschauung vom Gesetz als formalem Zwang noch in der Frankfurter Zeit Hölderlins zum Ausdruck. Hyperion bemerkt bitter über die Knechtsnaturen: ». . . wenn sie nur bescheiden wären, diese Menschen, zum Gesez sich nicht machten für die Bessern

1) IV ^{2}, 213 (Entwurf einer Hymne an die Madonna). 2) IV ^{2}, 83. 3) IV ^{2}, 84.

4) IV ^{2}, 102.

5) IV ^{2}, 142. Seebaß liest hier »gedrungen«, Zinkernagel (Inselausgabe 23) ebenso wie Hellingrath richtiger »gedungen«.

unter ihnen!«[1]). Wenn auch das Wort »Gesetz« hier nicht nur Rechtsgesetz, sondern auch Normen der Sitte, der Moral, des Herkommens umfaßt, ja wohl auch im engeren Werkbereich des Dichters dabei an Schulgesetze und Regeln der Kunst mitgedacht wird, so wird doch aus dem Zusammenhang dieses umfassenden Werturteils ersichtlich, daß Hölderlin auch das Rechtsgesetz meint und es als blinden Zwang empfindet, dem »nur der Knecht« sich unterwirft[2]).

Der Anlaß zu diesen Prägungen liegt in seinem Zeiterlebnis, das sich teilweise mit demjenigen Rousseaus deckt und sicher von dessen Gedanken beeinflußt ist. Zwar entspricht diese Vorstellung vom Gesetz auch sophistischen Gedankengängen, wie sie bei Protagoras und Hippias sich finden. Sie steht aber in so strengem Gegensatz zu Heraklit und Platon, den eigentlich ihm sinnverwandten Denkmeistern Hölderlins, daß hier eine der stärksten Abweichungen seines Weltbildes von dem der Griechen des 6. bis 4. Jahrhunderts auffällt.

Er wähnt nämlich im Rechtsgesetz ein Erzeugnis der Gewalt (Bia) und Willkür zu erkennen: »Der Sohn des Nordens« erträgt »ohne Widerwillen die Gesezesdespotie, die Ungerechtigkeit in Rechtsform«[3]) ruft Hyperion unmutig aus. Er »hängt mit Aberglauben am Gesezlichen«[4]), wogegen das Urbild alles edlen Menschentums, der Athener, seiner nicht bedarf: »Drako taugt für ihn nicht«[5]). Es ist kennzeichnend, daß hier nicht von den großen Nomotheten wie Solon, Periander oder dem mythischen Lykurg[6]) gesprochen wird, sondern von Drako, dem gebräuchlichen Sinnbild für eine gewaltsame, strenge und drückende Gesetzgebung. Wohl nicht ganz ohne Einfluß der Straftheorie Kants bedeutet das »Drakonische« auch für Hölderlin das Wesentliche an einem positiven Recht.

Dieses Vorurteil verschloß ihm sogar anfänglich — wohl unter dem Eindruck von Schillers idealisiertem Griechenbild — den Blick für die Konkretheit des Platonischen Rechtsdenkens. Das bezeugt der Vers des jungen Hölderlin: ». . . wo mein Plato Paradiese schuf«[7]). Mag auch eine mythische oder poetische Deutung der P o l i t e i a noch erlaubt sein, mag man in ihr nur ein Paradeigma des wahren Staates finden — die N o m o i , die

1) II, 285.

2) »Denn es ehret der Knecht nur den Gewaltsamen« (Menschenbeifall, III, 45).

3) II, 187. 4) II, 187. 5) II, 187.

6) Seine Leistung wird als wesentliche erkannt: »Lacedämon . . . hätte sich . . . zerstreut und aufgelöst, wäre Lycurg nicht gekommen, und hätte mit seiner Zucht die übermüthige Natur zusammengehalten« (II, 184).

7) I², 164. Aber schon kurz darauf überwindet der Kämpfer die Weichheit dieser Stimmung: »Triumph! die Paradiese schwanden / wie Flammen aus der Wolke Schoos / wie Sonnen aus dem Chaos wanden / aus Stürmen sich Heroen los« (I², 167).

Hölderlin gekannt haben muß, sind gewiß kein »paradiesischer«, sondern ein durchaus politisch ernstgemeinter Verfassungsentwurf.

Ist nun aber das Rechtsgesetz oder Moralgesetz etwas Beliebiges und Willkürliches, ist es dem eigentlichen sittlichen und rechtlichen Wesen des Menschen gar nicht gemäß, sondern eine Folge seiner Entartung (auf allen Zeitstufen), so muß es überwunden werden.

Damit wird der Ruf zur Überwindung bloßer Gesetzlichkeit eine der wesentlichen Pflichten des Dichters. Sie ist ein Teil der inneren Erneuerung, von der allein die Zukunft seines Volkes abhängt. Deshalb sagt Empedokles in der letzten Rede an die Agrigentiner und gibt ihnen damit sein politisches Testament: »Gesez und Bräuch . . . vergeßt es kühn, und hebt, wie Neugeborne, die Augen auf zur göttlichen Natur[1])!« Wenn dieses aber geschehen ist, wenn das »menschliche Gesez zerrann«[2]) und in heiliger Entschlossenheit das Volk zu seinem göttlich-natürlichen Ursprung und damit wahrhaft zu sich selbst gefunden hat, dann »reicht die Hände euch wieder, gebt das Wort und theilt das Gut, o dann, ihr Lieben! theilet That und Ruhm, wie treue Dioskuren: jeder sei wie alle, wie auf schlanken Säulen, ruh auf richt'gen Ordnungen das neue Leben und euren Bund bevest'ge das Gesez«[3]).

Also ist es nicht die Gesetzlosigkeit, die das Gesetz überwindet. Vielmehr muß es aus seiner »Knechtsgestalt«, in der es lediglich als Ausdruck des Verfalls erscheint, erlöst werden. Sind die neuen Seelen geboren, ist das Volk aus der großen Reinigung verjüngt hervorgegangen, dann wird auch sein Gesetz nicht mehr Willkür und Irrung sein, sondern Wahrheit und Recht. Es ist das jene Einheit, die schon Parmenides gesehen hat: Dike ist es, die den Weg zu Aletheia führt und vor dem Ziele wacht.

Die Empedokles-Rede zeigt uns Hölderlins Gesetzesbild auf der Reifestufe. Er sieht jetzt über die in den frühen Hymnen gefaßte und noch im Hyperion festgehaltene, unter Rousseaus Einfluß gestaltete Idee vom bloßen Notgesetz hinaus. Zwar bleibt die Vorstellung von dem notwendigen, not-wendenden Charakter des Gesetzes, aber sie erweitert und vertieft sich mit seiner reifenden Einsicht in das, was Not ist. Vielleicht wirkte darin auch noch die eine und andere theologische Erinnerung der Tübinger Stiftszeit nach: die lutherische Lehre vom Staat als Notstand und vom Schwert des Gesetzes, das die Obrigkeit nicht umsonst führt, wird ihm vertraut gewesen sein. Ursprünglich stellte er nämlich stets gut lutherisch das Gesetz in einen schroffen Gegensatz zur Liebe. Er nannte es eine »Rute«, die »sich keck erhub«, um »nachzubilden, was die Liebe schuf«[4]).

1) III, 146/147. 2) III, 222.
3) III, 147. 4) I², 127.

Es schien ihm »dürr« und »öde« selbst dort, wo es »die Blüthen erzwingt«[1]). Es ist für ihn ein »Herrscher« nur »im eisernen Gebiete«, wo es »mühsam waltet«[2]). Man sieht: das wahrhaft schöne und edle Zeitalter der Menschheit ist für den Jüngling das gesetzlose; das goldene Zeitalter der Griechen, der christliche Gedanke des Paradieses vor dem Sündenfall und seine Säkularisierung durch Rousseaus Formel vom edlen Wilden fließen in einer Vorstellung zusammen.

Jetzt aber gelangte Hölderlin zu der tieferen Einsicht, daß das Gesetz kein bloßer Notstand, sondern eine Notwendigkeit ist, ein dem Menschen ein für allemal und immer Zugehöriges und Zukommendes, das durch ihn steigt und fällt, mit ihm entartet, aber auch mit ihm sich heiligt. Gewiß: »Drako taugt für die Athener nicht«[3]), aber Solon und Platon taugen ihnen. Sie sind ja selbst Athener und als solche unverleugbar, unverzichtbar, unersetzlich wie Pindar, Sokrates und Perikles.

Dieses echte Gesetz wird erfahren, nicht gemacht. Wo und wie es erfahren wird, sagt uns Hölderlin in immer neuen Bildern und Sprüchen.

Es ist die Liebe, in der es sich ihm am frühesten offenbart. »Treu der Liebe seeligen Gesezen, lebt die Welt ihr heilig Leben frei«[4]), lehrt schon den Jüngling die Göttin der Freiheit. In der harmonischen Ordnung freier Selbstentfaltung aller Wesen ist jedem sein Recht zugeteilt: »Mein Gesez, es tödtet zartes Leben, künen Muth und bunte Freude nicht, jedem ward der Liebe Recht gegeben, jedes übt der Liebe süße Pflicht«[5]). Wo chaotischer Streit der Elemente dem Universum die Vernichtung androht, »da berief zu brüderlichem Bunde mein Gesez die Unermeßlichkeit«[6]) heißt es von der Göttin der Harmonie. »Meines Reichs Geseze zu ergründen«[7]) gebietet Urania dem von Leibniz begeisterten jungen Dichter. Inbegriff des Liebesgesetzes aber ist das Lebensgesetz, schon die Verse des Achtzehnjährigen kennen (1788) »des Lebens große Geseze«[8]).

In plastischeren Bildern schaut der reife Hölderlin das echte Gesetz. Nun erscheint es in den Gestalten der ursprünglichen Natur und des ursprünglichen Menschen. »Es lehren die Berge heil'ge Geseze dich«[9]), nach »ungeschriebnen Gesezen« wandelt die »Mutter Erde«[10]) und die ganze Natur lebt »nach vestem Geseze, wie einst, aus heil'gem Chaos gezeugt«[11]).

---

1) I², 123. 2) I², 141. 3) II, 187. 4) I², 144. 5) I², 144.
6) I², 144. 7) I², 118. 8) I², 31.
9) IV², 54 (aus: Unter den Alpen gesungen. Vermutlich 1802 in Hauptwyl entstanden, nach Hellingraths Anmerkung IV², 295).
10) IV², 137 (aus: Der Frieden. Vermutlich Ende 1799/1800. IV², 328).
11) IV², 152.

Dieses Gesetz ist ein »reines Gesez«[1]), ein Unterpfand des Friedens, es schützt wie ein Wall vor »dem Furchtbaren«, dem geheimen »Geist der Unruh, der in der Brust der Erd' und der Menschen zürnet und gährt, der Unbezwungene, der alte Erobrer«[2]) — der aber »doch in der ewigen Ordnung niemals irre dich macht, auf der Tafel deiner Geseze keine Sylbe verwischt . . . o Natur . . .[3]).

Es waltet dieses ewige, dem Chaos abgerungene Gesetz aber auch im Menschen, wo er als Heros auftritt: »sein eigen« ist er als »der Lebendige und nur sein Geist ihm Gesez«[4]). »In freiem Tod, nach göttlichem Geseze«[5]) endet Empedokles, ein heroischer Versöhner seines Volkes mit der von dessen falschen Führern verratenen Natur.

Für dieses göttliche, ungeschriebene Gesetz der Natur hat der junge Hölderlin — wohl noch im Banne der Heiligen Schrift und der Naturrechtslehre seiner Zeit — noch kein anderes Bild als die »Tafeln« (Mosis). Es ist eherne, bleibende Norm, wie das Naturgesetz im Sinne des Kausalgesetzes. So sieht es der junge Kant-Schüler. Aber schon erfaßt er es als das Gesetz einer göttlich durchgeistigten Natur. Und in der Frankfurter Zeit verschwindet dann ganz die Vorstellung eines mechanischen Zwangs oder normativen, sei es auch göttlichen Befehls.

Es verlagert sich jetzt in das innere Leben der Natur. Als ihr Wesensgesetz, das schicksalhaft vor oder auch wunderbar über dem Kausalgesetz waltet, verliert es den Charakter einer starren Ordnung. Eine solche wäre, wie jedes von außen wirkende Gebot, und sei es auch als Willensausspruch eines herrschenden Gottes von höchster Autorität getragen, eine Abweichung vom wahren Wesen der lebendig sich entfaltenden Natur. So gelangt er zu dem tiefsinnigen Bilde einer doppelten Gerechtigkeit der Welt, der olympischen und der saturnischen. Zwar von Jupiter gilt: ». . . es blühet dein Gesez, du hältst die Waage . . . und theilst die Loos'«[6]). Aber er bleibt dabei doch »Saturnus' Sohn«[7]), schicksalhaft auch als waltender Göttervater, der »Geseze giebt«[8]), an ein höheres Gesetz gebunden. Von Saturn kommt »was dein ist . . . zeugt von ihm, was du gebeutst . . . aus Saturnus Frieden ist jegliche Macht erwachsen«[9]). »Mühelos« und »größer« ist er als Jupiter, »wenn schon er kein Gebot aussprach«[10]).

Gewiß ging es Hölderlin in diesem Gedicht, wie schon die Überschrift sagt, zunächst um den symbolisch dargestellten Widerstreit von Natur und

---

1) IV², 155 (aus: Der Mutter Erde. Gesang der Brüder Ottmar Hom Tello. Homburger Zeit. IV², 336).
2) II, 43/44. 3) II, 43/44. 4) III, 164. 5) III, 224. 6) IV², 47.
7) IV², 47. 8) IV², 47. 9) IV², 47. 10) IV², 47.

Kunst. Aber »Kunst« ist auch der Aufbau der zivilisierten Menschengesellschaft, es spiegelt sich deshalb in diesem Bild auch der von Rousseau entdeckte Widerstreit zwischen Natur und Gesellschaft. Ja, es ist mit ihm auch noch der viel ältere, von den Griechen durchgekämpfte Zwist des Nomos der Natur mit dem Nomos der Polis dichterisch gestaltet.

Dieser Widerstreit und Zwist aber ist unaufhebbar. Hölderlin faßt am Ende seiner Entwicklung das höchste Recht über allen Götter- und Menschengeboten in dem ewigen, alles Strittige übergreifenden Gesetz des harmonischen Ganzen. »Urania . . . hält mit ihrem Zaubergürtel das Weltall in tobendem Entzücken zusammen« zitiert er Heinses Ardinghello[1]) — hierin, wie auch sonst, verrät sich die Verwandtschaft des Hölderlinschen mit dem Leibnizschen Geiste.

2. Häufiger noch als »Gesetz« braucht Hölderlin das Wort »Recht«. Meist geschieht es, um einen Anspruch zu bezeichnen. Es ist Recht auf etwas, Anrecht, Forderung. Stets aber im Sinne von etwas, das dem Berechtigten gebührt oder zukommt. Umfaßt Hölderlins Vorstellung vom Gesetz den Gedankenkreis, mit dem in der griechischen Dichtung und Philosophie, die er kennt, die Worte Themis und Nomos zusammenhängen, so ist »Recht« bei ihm verwandt mit der »Dike« des 6. und 5. Jahrhunderts. Es ist der Gedanke, daß ein Mensch oder Gott Recht hat kraft dessen, was er ist.

In drei deutlich erkennbaren Tiefenschichten wird dieser Gedanke von Hölderlin dichterisch ausgeprägt:

Vom menschlichen Recht ist wenig die Rede. Es wird eigentlich nur erwähnt, um den höheren Anspruch des göttlich-natürlichen Rechtes davon abzugrenzen und dagegen zu behaupten. So gilt von Gott: »viel hat er zu sagen und anderes Recht«[2]) als der Mensch. Das Recht der Polis auf Gehorsam und Gefolgschaft ihrer Bürger auf Grund einer positiven Satzungsgewalt wird auch im Empedokles kaum gewürdigt. Im Gegenteil! Unsicher über die Grundlagen der getroffenen Volksentscheidung fragt Kritias, der Archon, den verbannten und beleidigten Heros: »O sage, haben wir nicht recht an Dir gethan?«[3]). Nur ganz ausnahmsweise wird einmal auf die Berechtigung, die das Stehen in einer Gemeinschaftsordnung gibt, hingewiesen. So auf das Sohnesrecht gegenüber den Eltern oder auf das Gastrecht.

Nein! Das Recht, von dem Hölderlin nicht müde wird, zu sagen und es zu begründen, das er leidenschaftlich behauptet, weil dadurch allein »der

---

1) I², 116 (aus: Hymne an die Göttin der Harmonie, 1791 vollendet, I², 379).
2) IV², 47. 3) III, 113.

wilde Staat ... Gestalt und Sinn« gewinnt [1]), ist das Recht des Heros, des höheren, des halbgöttlichen Menschen.

Dieses Heroenrecht ist nicht göttliches Gebot oder Gesetz. Es wird durchaus menschlich-natürlich und innerhalb eines irdischen Wirkraumes geübt. Doch steht es dem Recht, das alle haben, schroff entgegen. Metaphysisch rechtfertigt es sich durch den Gedanken seiner schicksalhaften Zuteilung und Zufügung. Der Heros hat ein eigenes ursprüngliches und gewachsenes Sein und in diesem hat er auch ein eigenes Recht. Seinem Recht Raum zu schaffen, es nicht zu mißachten und zu unterdrücken, es anzuerkennen als Offenbarung göttlicher Gewalten, wäre die Pflicht der Nomotheten und Archonten.

Es ist deshalb nicht zu verstehen als ein Recht zur hochmütigen Selbstentfaltung, geschweige denn als Recht der Triebbefriedigung. Es ist auch kein Selbstbildungsrecht im klassisch-humanistischen Sinne, es ist vielmehr das Recht zur hochgemuten Selbstvollziehung. Es darf nicht als »Freiheitsrecht« verstanden werden, etwa im Widerspruch zu einem Zwang des Herkommens, des Staates, der vitalen Natur oder gar der kausalen Nötigung. Vielmehr ist es selbst ein Ausfluß der göttlichen Natur und Schicksalsnotwendigkeit. Indem der Held dieses Gesetz bewußt vollzieht, genießt er seine höchste Freiheit.

Weder ein sophistischer Typus des Herrenmenschen, noch ein individualistisches Ideal des Übermenschen ist damit gemeint. Es bedeutet keine Scheidung des Volkes in Klassen und privilegiert weder eine Aristokratie der Geburt noch der Züchtung, weder der Macht noch des Geistes. Was eigentlich zu verstehen ist unter diesem heroischen Recht, erhellt am besten aus den menschlichen Bildern, in denen es Hölderlin dichtet.

In der Frühzeit erscheint es verkörpert im begeisterten Jüngling. Er ist es, dessen »Geist mit Götterrecht gebeut« [2]) und dessen »kühnes Recht« Glück und Wut bezwingt [3]). In diesem Vers des jugendlichen Dichters wird die Naturrechtsidee des 18. Jahrhunderts zugleich freudig ergriffen und überwunden. Ergriffen deshalb, weil das »Recht« die »Wut« bezwingt. Wessen Wut? Darüber bleibt kein Zweifel: es ist die Wut der »Tyrannensprüche« [5]), des »Übermuths auf Richterstühlen«,[6]), von »Bann und

---

1) III, 94 (Pausanias zu Empedokles: »... doch sah ich Dich in deinen Thaten, da der wilde Staat von dir Gewalt und Sinn gewann ...«).

2) II, 464 (frühere Fassung von »Der Jüngling an die klugen Rathgeber«, 1796 an Schiller gesandt, später anders gefaßt, vgl. II, 465).

3) II, 464. 4) I ², 38.

5) I ², 144 (an: Hymne an die Freiheit, 1793).

6) I ², 126 (an: Hymne an die Freiheit, 1792).

Kette« [1]), die Wut der »Sardanapale« [2]), »kleinren Wütriche« [3]) und »Höflinge« [4]), die ganze verachtete und gehaßte Welt der »Aristokraten« [5]) und »Reichen« [6]), der »Weichlinge« und »Knechte«, die vom »glühenden Element« [7]) der Jugendbegeisterung zu Schlacke und Asche verbrannt werden. Und das Recht ist bei den Tätern der großen französischen Revolution. Aber diese Entflammtheit für ihre Freiheitshelden, die Vergötterung Rousseaus, die freudige Hoffnung, mit der die deutsche Jugend des Tübinger Stifts auf die französischen Heere blickt und sie als Befreier von der »eiskalten Zone des Despotismus« [8]) bejubelt, ist es nicht allein. Noch ein anderes ist es, was in seiner Vorstellung vom »kühnen Recht« des heldischen Jünglings lebt. Dieses überwindet ja nicht nur die »Wut«, sondern auch das »Glück«. Mit scharfen Worten sagt es Alabanda seinem Hyperion: »Glüklich seyn, heißt schläfrig seyn« [9]). Er haßt das Wort im Sinne des Genughabens, Gesättigtseins, der bestmöglichen Wohlfahrt. Denn so lebt es ja nur »im Munde der Knechte« [10]). Wie »Brei und laues Wasser auf der Zunge« [11]) ist es ihm, wenn vom Glück so gesprochen wird. Denn darin liegt ja der Verzicht auf »Lorbeerkronen« und »Unsterblichkeit« [12]). Und dieses eben ist es, was des heroischen Mannes Glück ausmacht. Nicht die »Ehrsucht« hat der »Eroberung Recht« [13]), sondern allein die sittliche und geistige Größe. Sie erscheint in den Gestalten der großen Dichter und Helden: Homer, Tell, Gustav Adolf, Rousseau.

Sie, die heldischen Männer, werden im antiken Sinn als Mittler zwischen Göttern und Menschen erfaßt. Sie sind die eigentlichen Träger jenes Rechts der »Edleren«, der hohen Seelen. In ihnen verkörpert sich der Rechtsgedanke, wie ihn Hölderlin auf seiner mittleren Stufe erfaßt. Wird i h n e n ihr »eigenes Recht« [14]), dann wird es auch den anderen, den dumpferen Naturen werden. Wo nicht, da gilt: »ein Volk, wo Geist und Größe keinen

---

1) I ², 135 (aus: Hymne an die Menschheit, vor 1793).

2) I ², 163 (aus: dem Genius der Kühnheit, vor 1793).

3) I ², 33 (aus: Die Ehrsucht, 1788).

4) I ², 26 (aus: Auf einer Haide geschrieben, 1787).

5) Brief an die Schwester vom 7. April 1798: »Dein Glück ist echt. Du lebst in einer Sphäre, wo nicht viele Reiche und nicht viele Edelleute, überhaupt nicht viel Aristokraten sind; und nur in der Gesellschaft, wo die goldne Mittelmäßigkeit zu Hause ist, ist noch Glück und Friede und Herz und reine Sitten zu finden, wie mir dünkt.« (Gesammelte Briefe, eingeleitet von Ernst Bertram, Insel-Ausgabe, o. J., S. 245).

6) Ebenda. 7) II, 464 (vgl. S. 9, A. 4).

8) Brief an die Schwester vom 28. November 1791. (Gesammelte Briefe, S. 88).

9) II, 118. 10) II, 118. 11) II, 118. 12) II, 118.

13) »Heroen! ihr nur habt der Eroberung Recht, wie Bacchus.« III, 4 (aus: An unsere großen Dichter, 1798, vgl. III, 485).

14) IV ², 175 (aus: Der Rhein, 1801).

Geist und keine Größe mehr erzeugt . . . hat keine Rechte mehr«[1]). Aber deshalb ruft er sie auf: »Gebt die Geseze . . . Heroen! ihr nur habt der Eroberung Recht . . .«[2]). Indem der heldische Mann sein Heroenrecht fordert und übt, wird er zur Richtschnur, zum lebendigen Vorbild eines wirklichen Lebens im Recht für alle.

Diese Gestalten von »Erwägern des Rechts«[3]) vereinigen sich auf der Empedokles-Stufe der Hölderlinschen Dichtung zum Bild des »Boten«, des Sehers, der alles in einem ist: Dichter, Staatsmann, Priester, Nomothet. Nur ihm, »nur E i n e m ist es Recht, in dieser Zeit«[4]) durch Zertrümmerung der alten Tafeln eine Wiedererneuerung des Volkes und seines Gesetzes herbeizuführen. Kein anderes Recht vermag das seine zu brechen; es ist ja »kein gemeines«[5]), sondern sein »heilig Recht«, das ihm nur Blinde weigern können[6]).

Aber wessen Bote ist er? Er vertritt ja nur. Wer behält durch ihn recht? Die göttliche Natur. Sie, dichterisch erfaßt in den Namen »Herz«, »Liebe«, »Geist«, »Seele«, »Harmonie«, »behält ihr Recht«[7]). Sie hat es immer schon und bleibt in ihm. Selbst dann und dort, wo kein Heros wirkt. »Übt der Geist nicht da und dort, nicht lächelnd die Liebe das Recht noch immer[8])?« »Nimmt denn nicht schon ihr altes freudiges Recht die Natur sich wieder[9])?« Ja, sie übt und nimmt es, nämlich als »Götterrecht des Herzens«[10]) da, wo »dem Geiste sein Recht nirgend gebricht«[11]). Unverrückbar, unveräußerlich, ewig ist es. Deshalb gilt von der Seele, »der im Leben ihr göttlich Recht nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht«[12]). Auch dort, wohin des Götterlieblings, des Göttersendlings Stimme nicht mehr reicht, da übt ihr heiliges Recht die Natur noch als »Todtenrichter«[13]) und stellt die Harmonie wieder her, die mit ihrer ewigen »Rechte Kraft«[14]) alles Getrennte vereinigt.

So findet das Recht des heroischen Menschen seine metaphysische Begründung im göttlichen Recht der Natur, deren heiliges Maß der Bote verkündigt. Damit gründet für Hölderlin jede Norm und jeder Anspruch zu-

---

1) II, 117 (Hyperion zu Alabanda). 2) III, 4

3) So wird Gustav Adolf einmal genannt. I², 79.

4) III, 220 (Manes zu Empedokles). 5) II, 266 (Alabanda zu Hyperion).

6) III, 219 (Empedokles zu Manes: »Nun denn! was hältst (du) es noch auf? . . . Und richtest mir mein heilig Recht, du Blinder!«).

7) II, 490 (aus der metr. Bearbeitung des Hyperion, frühestes Fragment).

8) IV², 45 (aus: Ermunterung, zweite Fassung. In der ersten lauten die Verse: »und übt das Recht nicht überall der Geist und die Liebe, nicht jetzt und immer?«)

9) IV², 25 (aus: Diotima, zweite Fassung). 10) II, 264 (aus: Hyperion).

11) IV², 42 (aus: Dichtermuth, zweite Fassung).

12) II, 49 (aus: An die Parzen, 1799). 13) IV², 36; III, 204 u. a. 14) I², 118.

tiefst in einer schicksalhaften Zuteilung. Er weiß: nur, was einer ist von Ursprung und Anbeginn her, das darf er fordern.

3. Darin, daß jeder das ihm Zukommende weiß und das ihm Zugeteilte fordert, erfüllt sich dann, was Hölderlin die »Gerechtigkeit« nennt. Aber gerade an diesem Wissen fehlt es ja. Deshalb braucht er das Wort nie in Verbindung mit geschichtlich gewordenem Recht. Es vollzieht sich in seinem Gerechtigkeitsbild eine vollkommene »Aufzehrung des positiven Gesetzes«. Diese — ungriechische — Vorstellung gewann er aus tiefer Verzweiflung am Menschentum seiner Zeitgenossen. So glaubt er die Gerechtigkeit den Menschen seiner Tage verloren. »Lange war zu Minos ernsten Hallen weinend die Gerechtigkeit entflohn« [1]) klagt schon der Jugendliche. Sie lebt für ihn nur noch als Attribut der Gottheit: »Erhabne Tochter Gottes, Gerechtigkeit! Die den Dreimalheilgen von Anbeginn umstraltest« [2]) hat sie, als jenseitig, der junge Hölderlin angeschaut und angerufen und es ist für ihn nur Christus, der »aufstellt der Gerechtigkeit Gleichgewicht« [3]).

Aber bald erkennt er sie auch als Attribut der Natur: »mit gerechter Herrlichkeit zufrieden« [4]) sind die Sterne, niemals tritt ihrer einer aus der göttlichen Harmonie, die, im eigenen Gesetz ruhend und nach eigenem Recht verfahrend, ewig gerecht ist.

Und später wird sie auch zum Attribut, zum Wesenszug des Heros. Vom Angesicht gottgeliebter Jünglinge »stralt furchtbar-herrliche Gerechtigkeit« [5]). Aus ihrem Munde »rollten die Donnerworte der unerbittlichen Gerechtigkeit« [6]) und »mit streng gerechter Schale« wägen sie [7]). Als zum Wesen des heldischen Menschentums gehörig, kann die Gerechtigkeit sich auch im Kriege zeigen. »Gerechter Krieg macht jede Seele lebendig« [8]), ist ein Wort Hyperions, der dann allerdings erfahren muß, wie ein vom Heros gerecht begonnener Krieg durch die zuchtlose, lieblose Masse, durch »Barbaren« [9]), »Räuber« [9]) und »Elende« [9]), durch das »schwache niedrige Geschlecht« [10]) in Ungerechtigkeit verkehrt wird.

In Hölderlins Spätzeit verliert sich der Gebrauch des Wortes »Gerechtigkeit« und weicht dem dichteren, erdhaften »Recht« oder sie geht in ein mythisches Bild über.

4. Dieses Bild ist die »Nemesis«. Es findet sich zuerst auf der Hy-

---

1) I ², 146 (aus: Hymne an die Freiheit, 1793). 2) I ², 36 (aus: Männerjubel).
3) I ², 57 (aus: Die Bücher der Zeiten).
4) I ², 144 (aus: Hymne an die Freiheit, 1793).
5) I ², 136 (Hymne an die Menschheit, Anfang 1792). 6) II, 116 (Hyperion).
7) I ², 163 (Dem Genius der Kühnheit). 8) II, 208. 9) II, 234/235.
10) I ², 34 (Die Ehrsucht, 1788).

perionstufe. Nemesis ist hier die rächende Gerechtigkeit. Als eine strafende Gottheit trifft sie alle, die ihr zugeteiltes Maß, ihr Recht, überschreiten. Sie zerschmettert die Hybris: »Unerbittlich und unbesiegt« trifft sie »zu seiner Zeit den Übergewaltgen«[1]) und »gewaltig erhub sich wider den Trotz die gerechte, die unerbittliche Rache«[2]).

Wie alle Gottheiten Hölderlins — und daß sie als solche erfaßt wird, kommt darin zum Ausdruck, daß sie »heilig«[3]) genannt wird und ihr »Opfer« gebühren — ist aber auch die Nemesis nur Botin, eine Vollzieherin des Schicksals. Mag einer sich überheben, wie er will, am Ende »bleibt die Nemesis nicht aus«[4]). »Alles Tun der Menschen hat am Ende seine Strafe und nur die Götter und die Kinder trifft die Nemesis nicht«[5]). Weil sie Schicksalsgöttin ist, eine »Tochter der Nacht«[6]), von »geheimnisvollem Ursprung«[6]), die »geheim den Stachel und Zügel hält, zu hemmen und zu fördern«[7]), ziemt es dem von ihr geschlagenen Menschen nicht, zu murren, vielmehr sich ihr zu unterwerfen. Hyperion, der seine edle Absicht schuldlos scheitern sieht, fühlt das und bekennt: »Nein, bei der heiligen Nemesis! mir ist recht geschehn und ich wills auch dulden«[8]).

Darum erscheinen auch die heroischen Menschen, die Sendlinge und Boten, als Richter. Sie wägen zwar nicht Einzelschuld und Sühne ab, aber sie wirken als reinigende und entsühnende Gewalten. Sie wollen das Leben als Ganzes erneuern: »Wie Boten der Nemesis durchwanderten unsere Gedanken die Erde und reinigten sie«[9]), heißt es von den Entwürfen der Heldenjünglinge Hyperion und Alabanda. Wer aber, wie Alabandas frühere Bundesbrüder, sich selber zum »Bund der Nemesis«[10]) aufwirft, und ohne Reinheit, Schönheit und Demut sich anmaßt, kraft menschlicher Vernunft, Eitelkeit, Selbstüberhebung oder Machtgier die »Welt zu bessern«[11]), ist kein Heros, er ist ein »Betrüger«[12]). Nicht in heimlichen Gerichten, Femesprüchen und Verschwörungen, sondern im Lauschen auf die göttlichen Zeichen der Natur, im liebevollen Sichverzehren, in heiliger Begeisterung reift der Heros Hölderlins zum Dikaios, zum Gerechten, heran. Der aber

---

1) IV ², 136 (Der Frieden. Vermutlich Ende 1799/1800 IV ², 328).

2) I ², 133 (Kanton Schwyz).

3) I ², 163 (Dem Genius der Künheit: »und opfertest der heiligen Nemesis«).

4) III, 150 Hermokrates zu Mekades über Empedokles).

5) II, 264 (Alabanda zu Hyperion).

6) »Es scheint, als wäre die Nemesis der Alten nicht sowohl um ihrer Furchtbarkeit als um ihres geheimnisvollen Umgangs willen als eine Tochter der Nacht dargestellt worden.« Motto zu dem Fragment »Über den Begriff der Straffe« (III, 236).

7) IV ², 136 (Der Frieden). 8) II, 235. 9) II, 116. 10) II, 263.

11) II, 124. 12) II, 126.

wird durch sich selber zur Nemesis für die Ungerechten, ohne es werden zu wollen.

Diese »Gerechten« sind es, die »schlagen wie Zauberer und lähmen die Knie der Ehrlosen«[1]). Ihnen gebührt »Ruhm und Siegsgesang«[2]). Aber was ihre Gerechtigkeit beweist und bewährt, ist nicht der Triumph, es ist immer das »Opfer«. Von den frühen Reimstrophen an, die das Opfer des Edlen für »Freiheit« oder »Menschheit«[3]) preisen, bis zu Empedokles welterneuerndem Sühnetod, zieht dieser Gedanke durch Hölderlins Worte: wer das Recht der Götter übt, den verzehrt es.

5. Selten und nicht leicht in einheitlichem Sinn zu fassen begegnen dann in solchen Verszusammenhängen auch die Worte »Richter«, »richten« und »Gericht«. Letzteres eigentlich — mit einer einzigen Ausnahme — nur in der Frühzeit, die noch das ungebrochene christliche Erlebnis kennt und deshalb auch das christliche Bild vom Endgericht braucht. Hier ist gegenüber dem Tyrannen oder Sklaven der Leidenschaft die Rede vom »schrekenden Gerichte«[4]), in dem »jäh der Welten Axe bricht«[5]). Oder es sind Eigenschaften, wie Tugend, Sitte, Frömmigkeit, Heiligung, die im Verein mit Gottes Gnade vor dem »Gericht« bewahren. Aber schon in diesen Jahren spürt Hölderlin die tiefe, ihn später mehr und mehr erfüllende Abneigung gegen eine Welt, die gerichtet werden muß. Sie wird ihm zur Welt des »blinden Sklaven«, der vor dem »Racheschwerdte des Gerichts«[6]) zittern muß. Darum jubelt er in seiner Hymne an die Schönheit: »Huldiget! von diesem Throne donnert ewig kein Gericht«[7]). Dann verschwindet das Bild aus seinem Werk. Nur noch einmal, in der Spätzeit Hölderlins, in den freien Rhythmen, die »Der Rhein« überschrieben sind, wird von einem »Gericht«[8]) der Götter ausgesagt, aber es geschieht nicht mehr in christlichem Verständnis. Es ist ein einzelnes Bild und es deckt sich mit Vorstellungen, wofür sonst der Name der Nemesis gebraucht wird. Weil es der Götter Geschick ist, einsam und sich selbst genügsam zu sein, fühlen sie nicht mit den Menschen. Deshalb bedürfen sie der Heroen als Mittler, deshalb »muß wohl, wenn solches zu sagen erlaubt ist, in der Götter Namen teilnehmend fühlen ein anderer, den brauchen sie« — »jedoch ihr Gericht ist, daß sein eigenes Haus zerbreche der und das Liebste wie den Feind schelt und sich Vater und Kind begrabe unter den Trümmern«[9]). Das ist eben der Bote, der im Selbstopfer die Gerechtigkeit erfüllt und

1) III, 13 (Der Tod fürs Vaterland, vgl. dazu v. Pigenot III, 489).
2) I², 119 (Hymne an die Göttin der Harmonie).
3) I², 134 (Hymne an die Menschheit). 4) I², 138 (Hymne an die Schönheit).
5) I², 138. 6) I², 128 (Hymne an die Freiheit, 1792).
7) I², 141 (Hymne an die Schönheit). 8) IV², 176. 9) IV², 176.

das Schicksal durch seinen Tod versöhnt. Hier wird diese schicksalhafte Art der Nemesis in dem Bilde des Göttergerichts über den Boten, der »wie sie sein will und nicht Ungleiches dulden, der Schwärmer«[1]), den sie aber doch brauchen, besonders deutlich. Ein Schuldloser, ja ein Erwählter, verfällt er dennoch dem Gericht, weil es das Schicksal nicht will, daß einer der Menschen Göttern gleich wird. Es ist sein Sosein, nicht sein Wollen, das als Hybris der Nemesis, dem Gerichte, verfällt.

Häufiger wird vom »R i c h t e r« gesprochen. Allerdings nur wenig vom menschlichen Rechtsprecher. Wo dieser auftritt, wie im Empedokles der Archon Kritias, schwankt sein richterliches Gewissen und sein Spruch hat nur geringe Autorität. Kühn setzt Pausanias dem Richterspruch des Volkes offenen Ungehorsam entgegen: »es ehrt noch einer dich, wenns schon verboten ist«[2]). Panthea, das begeisterte Mädchen, will die Schmach des ungerechten Richterspruches teilen: »O laßt nicht mich, ihr weisen Richter, ungestraft entkommen«[3]). So erhält sich die Vorstellung des jungen Hölderlin vom »Übermut auf Richterstühlen«[4]) der »blind und fürchterlich das Band«[4]) zerreißt, das Liebe, Unschuld, Natur um die Menschen flechten, bis in seine Reifezeit. Auch der gute, ordentliche Richter ist doch nur »Exekutor«[5]) eines »Zwangsgesetzes«[5]). Er ist ein »notwendig Übel«[5]). Stets bleibt Hölderlins seherisches Auge auf eine zukünftige Zeit gerichtet, wo »eine schönere Gerechtigkeit als nur die ehern-bürgerliche mag reifen«[5]),

Wahre Richter sind nur die heroischen Menschen. Als »feurig strenge, furchtbare Kläger«[6]) rufen sie Gegenwart und Vergangenheit vor ihren »Richterstuhl«[7]). Der Heros als Richter ist fürchterlich, unerbittlich: »er hat das Schwert zum Spiele nicht genommen«[8]), seine Freiheit wird zur »Richterin der Kronen«[9]), seine Kühnheit scheut selbst vor einem »Tribunal«[10]) der »Sardanapale«[10]), ja vor dem Thron der »alten Finsternis«[10]) nicht zurück. Weiß er sich doch selbst dereinst vor den »Totenrichter«[11]) gerufen und sieht die Geister der Vorzeit, die »göttlichen Catone«[11]), deren »Manen triumphieren in Elysium«[12]), als »Kampfrichter«[13]) über sich. Aber dieser heroische Sendling, der höhere Mensch, der aus »eigenem Recht« lebt, »wählt sich« auch »seine eigenen Richter«[14]). Er ist schon zu Leb-

1) IV ². 176. 2) III, 104.
3) III, 122. 4) I ², 126 (Hymne an die Freiheit, 1792).
5) Brief an die Schwester, 1801 ? (Gesammelte Briefe, S. 381).
6) II, 116 (Hyperion). 7) II, 116 (Hyperion).
8) II, 464 (Der Jüngling an die klugen Rathgeber, erste Fassung).
9) I ², 143 (Hymne an die Freiheit, 1793). 10) I ², 163 (Dem Genius der Kühnheit).
11) IV ², 36; III, 204 u. a. 12) I ², 146 (Hymne an die Freiheit, 1793).
13) I ², 32 (Die heilige Bahn, vor 1788) und später.
14) II, 264 (Alabanda zu Hyperion).

zeiten jedem irdischen Tribunal entrückt oder weiß sich, wie Empedokles, seinem Spruch zu entziehen — nicht durch Flucht, sondern so, daß er ihn, wie Sokrates, in einem höheren Sinn als Schicksalspruch begreift und an sich selbst vollzieht.

Wo kein Heros oder Götterbote amtet, der die Nemesis vollzieht, da waltet die Natur selbst als Richterin: »Du wirst richten, heilige Natur [1])!« ruft Hyperion jenen Rachespruch über die entgötterte, entseelte, von tyrannischen Gesetzen der Moral, der Politik, des Nutzens beherrschte Welt der Deutschen aus.

6. Die Natur ist immer im Recht. Hölderlin dichtet von ihr, ihren Göttern und deren Boten, den Helden und Dichtern. Da kann es nicht erstaunen, daß vom Widersacher des Helden, vom Knecht und vom Widerspiel des Rechts, vom Unrecht wenig die Rede ist. »Göttliches Unrecht« [2]) kann es nicht geben. Auch wo wir es zu fühlen glauben, im Wechsel der Tage »lieblich und bös« [3]), oder im Schmerz, »wenn einer zweigestalt ist« [3]) und in der Furchtbarkeit der Erkenntnis, daß »kein Einziger nicht das Beste kennet« [3]), ist es nur »der Stachel des Gottes« [3]). Wohl aber sind die Menschen im Unrecht, ihr ganzes Sein wird Unrecht, wo es sich entfremdet hat von den Gesetzen der Natur. Das hat Hölderlin nur einmal, jedoch umfassend und in einem ergreifenden Bild der Spätzeit ausgesagt: »Aber bös sind die Pfade. Nemlich unrecht, wie Rosse, gehn die gefangenen Element' und alten Geseze der Erd« [4]). Menschliche Willkür wähnt, die geheime lebendige Gesetzlichkeit der Natur lenken und wie Rosse nutzen zu können. Darin liegt Bosheit und Unrecht, nicht im einzelnen, sondern im ganzen dieser verkehrten, verlorenen Existenz. Zwar schützt uns der Verstand, dieses Notwerk [5]), vor dem Unrecht im landläufigen Sinn, vor Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit, dem Verbrechen. Das sieht Hölderlin wohl. Er schätzt es auch [6]), aber er überschätzt es nicht, wie seine Zeitgenossen. Nie erscheint er uns ferner von der Nützlichkeitsideologie des 18. Jahrhunderts, aber auch nie fremder gegenüber der Ideologie des liberalen Rechtsstaats im Sinne des 19. Jahrhunderts als in dem Satz: ». . . sicher zu seyn . . . vor dem Unrecht ist doch nicht die höchste Stuffe menschlicher Vortreflichkeit« [7]). Aber: sicher zu sein im Recht und damit nie mehr im Unrecht sein, das käme ihr nahe.

1) II, 285. 2) IV ², 66 (Chiron). 3) IV ², 66 (Chiron).

4) IV ², 71 (»Reif sind, in Feuer getaucht . . .«, späte Homburger Zeit).

5) II, 190 (Hyperion: »des Verstandes ganzes Geschäft ist Nothwerk«).

6) Das zeigt sich in seinem wiederholten Lob des »Freistaats« in Hyperion (II, 222, 229 u. a.) und noch in einer seiner freien Pindarübertragungen findet er das Wort: »In allem aber ein rechtsprechender Mann das Gesetz vorzieht . . . der Tyrannis« (Zweite pythische Ode V ², 39). 7) II, 190.

II.

Versuchen wir jetzt, die Aussprüche Hölderlins auf seine eigentliche Grundeinsicht in das Wesen des Rechts hin auszulegen. Alle diese anscheinend fragmentarischen, ja aphoristischen Sätze zeugen nämlich von einem Grunderlebnis. Es ist eine Grundstimmung, die das Wesentliche am Recht als »Natur« erkennt. Die »Natur« selbst aber wird mythisch-metaphysisch erlebt. Sie »faßt alle Götter in sich«, alles Lebendige und alles Geistige, sie ist ein oberster Inbegriff des Absoluten. Zwar wird auch sie in einem engeren Sinne erfaßt in ihren einzelnen Repräsentanten: Äther, Saturnus, Mutter Erde, Ozean, Archipelagus, und im Bereich der Menschenwelt erkannt im Volk, Vaterland, Helden, aber stets als ein Ganzes, Übergreifendes, als Einheit in der Unterschiedenheit. Niemals erscheint »Natur« isoliert oder als Gegensatz, als bloße These oder Antithese, aber auch nie als bloße Auflösung, »Harmonie« der Gegensätze. Deshalb ist auch das natürliche Recht für Hölderlin weder ein Recht der physischen, psychischen, intelligiblen Natur, es ist weder Stärkstenrecht, noch Menschenrecht, noch Vernunftrecht, sondern Seinsrecht.

Wenn so das Recht zum Sein gehört und dessen metaphysische Ordnung spiegelt, »Recht der Natur« ist, so weitet sich der Rechtsgedanke unermeßlich aus. Diese Ausweitung kommt überall bei Hölderlin zum Ausdruck. Sie ermöglicht ihm, das Wort »Recht« für die Gesetzlichkeit des Kosmos, des Schicksals, der Götter- und Menschenwelt zu gebrauchen. So kann er vom »Recht« der Natur, der Götter, der Heroen, der Seele, des Geistes und der Liebe sprechen und es ist damit im Grunde immer ein und dasselbe gemeint: eine absolute, metaphysische Ordnung des Seins. Wenn er einmal in einem Brief davon spricht, daß »die mögliche wissenschaftliche Vollkommenheit des Naturrechts« nur mit der der Mathematik verglichen werden könne [1]), so drückt sich darin dieselbe Überzeugung aus. Man darf hier keine Beeinflussung durch die mathematisierenden Naturrechtssysteme von Christian Wolf und anderen vermuten, er kannte sie nicht. Eher mag eine Erinnerung an Leibniz darin wiederklingen. Mit ihm würde diese Betonung des metaphysischen, absoluten Charakters einer wahren Rechtslehre übereinstimmen. In diesem Satz liegt aber mehr als nur ein Urteil über die Rechtslehre, er enthält die Behauptung eines metaphysischen Rechts.

Dieser Grundeinsicht Hölderlins entspringen eigene, in der zeitgenössischen Philosophie nicht ausgebildete Ansätze zum Wesensverständnis des Rechts. In dreifacher Richtung prägen sie sich aus.

---

1) Gesammelte Briefe, S. 207.

1. Das Recht ist für ihn etwas Ursprüngliches, es ist mit dem Wesen des Menschen von Anfang an gegeben. Es ist keine spätere Zutat, die ein Gott gespendet oder der Mensch erfunden hat. Vielmehr ist das, was sich im Gegensatz zur ursprünglichen Wesensart des Menschen als historisches Recht ausgibt, ein Zerrbild des Rechts. Erst, wenn es überwunden ist, »richten in herrlichen Ordnungen Völker sich auf«[1], dann »ruht auf richtigen Ordnungen das neue Leben«[2] Dann gilt: »Ha! an der Fahne allein soll niemand unser künftig Volk erkennen; es muß sich alles verjüngen; es muß von Grund auf anders sein ...«[3]. Dann reift ein »schöner neuer goldner Friede«, »wo einst in unser Rechtsbuch eingeschrieben werden die Geseze der Natur, und wo das Leben selbst, wo sie, die göttliche Natur, die in kein Buch geschrieben werden kann, im Herzen der Gemeinde sein wird«[4].

Weil das Recht etwas Ursprüngliches ist, ist es etwas Notwendiges, nichts Beliebiges. Diese Not ist keine Bedürftigkeit und das natürliche Recht ist keine bloße Notordnung im lutherischen Sinne. Den historischen Staat und sein Gesetz, auch die moralische Sitte faßt Hölderlin zwar bisweilen im Sinne eines solchen notwendigen Übels auf[5]. Aber dieses Recht und dieser Staat bilden ja nicht die wahren, natürlichen Ordnungen. Wo diese sich entfalten nach Notwendigkeit, brechen sie aus einer Genötigtheit hervor, die ihren Ursprung nicht in der Not aus Armut, sondern in der Not aus Fülle hat. Um den Reichtum der Natur zu ordnen, bedarf es ihrer ewigen Gesetze. Um sich nicht in grenzenlosem Sehnen oder Träumen zu verlieren, sammelt sich der Tatendrang des Heros um sein eigenes, natürliches Gesetz.

Als Ursprüngliches und Notwendiges ist Recht wesenhaft nur in ursprünglichen Erscheinungs- und Lebensweisen des Menschen. Deshalb sind es die Urordnungen der Familie[6], des Stammes und Volkes, der Stadt als wirklicher Lebensgemeinschaft, des Vaterlandes, die Hölderlin preist. Zu diesen Ursprungsordnungen gehört nicht der »Staat« in einem moder-

1) IV², 123 (Brod und Wein. An Heinse).

2) III, 147 (Empedokles). 3) II, 233 (Diotima an Hyperion).

4) II, 227 (Hyperion zu Alabanda).

5) »Pflicht und Recht« sind zwar auch für ihn »wesentliche unumgänglich notwendige Verhältnisse«, aber, wo sie bestehen: »Wieviel ist dann zur Menschenharmonie noch übrig?« (Brief an den Bruder vom 1. Januar 1799, Gesammelte Briefe, S. 280.)

6) Von dem schönsten Jugendgedicht »Die Meinige(n)«, 1786 (I², 10) über das pietätvolle Geburtstagsgedicht für die Großmutter (vgl. III, 596) von 1798 bis zu der herrlichen Elegie »Heimkunft. An die Verwandten« aus dem Frühjahr 1801 (IV², 107) sind Pietät, Sippenstolz (vgl. »Das Ahnenbild« IV², 49), Bindung in den natürlichen Ordnungskreis der Familie für Hölderlin eine Wesensverpflichtung.

nen, vom Volk und Recht abgelösten, vereinzelten Sinne. Wo er so erscheint, als Machtorganisation oder Behördenapparatur, zählt er für Hölderlin zu den Entartungen der Menschlichkeit. Das Volk als wahrhafte und ursprüngliche Gemeinschaftsordnung ist freies Volk; nur in Zuständen der Schwäche, des Verfalls bedarf es einer absoluten Herrschaft. Hölderlin weiß wohl um das Heilige und Edle des Königsnamens: von der Zeit des Jugendlichen, der dem wirklichen »König« den »kleinen Wütrichen« entgegenstellt [1]), bis zu der Anrufung des Königsnamens in der letzten, nicht mehr einzeln auslegbaren Visionen [2]) der höchsten Reifestufe. Aber er weiß auch: »dies ist die Zeit der Könige nicht mehr«[3]). Den Agrigentinern ruft Empedokles zu: »Schämet euch, daß ihr noch einen König wollt; ihr seid zu alt; zu eurer Väter Zeiten wärs ein anderes gewesen. Euch ist nicht zu helfen, wenn ihr selber euch nicht helft« [4]). Und Pausanias unterstreicht noch die politische Entscheidung, die in diesen Worten liegt: »So lehnt man Kronen ab, ihr Bürger!« [5]). Diese Entscheidung ist aber nicht nur die Entscheidung des Jahrhunderts gegen den fürstlichen Absolutismus, wenn sie auch gewiß darin mitklingt: »die wundergroße That des Theseus, die freiwillige Beschränkung seiner eignen königlichen Gewalt« [6]), rühmt Hölderlin in Hyperion. Wesentlicher erscheint, daß Hölderlin mit seiner Verwerfung der absoluten Fürstenmacht die Unnatur des Zwangsstaats treffen will, der so wenig wahrer Staat, echte Volksgemeinde ist wie das Zwangsgesetz wirkliches Recht bedeutet. Wahrhaft im Recht ist nur das freie Volk, das in ursprünglicher Weise lebt. Seine Staatsform, die republikanische, ist dann nicht Selbstzweck, sondern dienende Schutzordnung für ein schönes Leben der Gerechtigkeit [7]).

Vorbilder dieses ursprünglichen Lebens sind zunächst nur Götter und Kinder. Sie bleiben, als ursprüngliche Wesen, unbelastet von Schuld, der Nemesis entzogen und sind deshalb immer im Recht. Weitere sind die Helden und Weisen. Die ursprüngliche, unergründliche Naturmacht der Helden des Krieges, wie Buonaparte [8]), den Hölderlin als Befreier der Völker sieht, ist ihr Recht. Auch Themistokles und Tell [9]), Luther [10]) und

---

1) I ², 33 (Die Ehrsucht). 2) IV ², 241 (Vormals richtete Gott . . .). 3) III, 142.
4) III, 143. 5) III, 143. 6) II, 185.
7) »Die heilige Theokratie des Schönen muß in einem Freistaat wohnen« (Hyperion zu Diotima II, 207, »Bürger in den Regionen der Gerechtigkeit und Schönheit« (Diotima zu Hyperion II, 190).
8) III, 18 (Buonaparte, 1798. »Als Inkarnation der schaffenden Naturkraft selbst, als heldischer Erneuerer hat Hölderlin das Bild des beinahe gleichaltrigen Zeitgenossen im Gemüte empfangen«. v. Pigenot III, 492).
9) I ², 133. 10) I ², 84.

Gustav Adolf [1]), Kolumbus [2]), Prinz Eugen [3]), Paoli [4]) sind solche Helden der Tat, entflammt von ursprünglichen Kräften, unableitbar, echte Vorbilder. Aber ursprüngliche Art zeigt auch der heroische Dichter: Homer [5]), Sappho [6]), Sophokles [7] und Klopstock [8]). Sie lebt in Aristoteles [9]), Kepler [10]) und jenem edelsten Denker, dessen Lehre und Leben eins war: Sokrates [11]). Ja, sie offenbart sich für Hölderlin noch in Rousseau [12]), der zum Ursprung wenigstens wollte und sogar in Vanini [13]). Und wo keine Helden sind, da sind es die reinen Jünglinge und Mädchen, Pausanias und Panthea, die das Rechte wissen, sie soll man um Rat fragen, denn aus »frischem Munde kommt das Weiseste« [14]). Endlich sind es die Götter selbst und die ewige Natur, Vater Äther und Mutter Erde, als ewige Ursprünge lehren sie das »Gesez des Lebens«, aus dem jegliches Recht sich erneuert, von dem es sich nährt. So kann Hölderlin sagen: »Fest bleibt eines, es sei um Mittag, oder es gehe bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maas, allen gemeinsam, doch jeglichem auch ist eignes beschieden« [15]).

2. Aber dieses wahre Recht des ursprünglichen, unverdorbenen Lebens ist kein blindes Kausalgesetz, es geschieht nicht gleichsam von selbst. Es ist ein energisches, waltendes, schöpferisches Wesen. Es ist ordnende Ordnung, nicht nur geordnete. Das Recht bezeugt und bewährt sich im Handeln, es ist ein Tätiges: der erlahmende Heros, der bloß spielende Dichter sind nicht mehr Vollstrecker und Künder des Rechts. Nur im Kampf mit den Entartungen, dem Künstlichen und Widernatürlichen, der Hybris, sei es als Götzendienst, sei es als Tyrannei, kommt das Recht zur Entfaltung. Aber auch in goldenen Zeitaltern sieht Hölderlin die menschliche Gemeinschaftsordnung nicht als ein ruhendes, sondern als ein tätiges, sich

---

1) I ², 79 (»Retter der Freiheit, Richter der Witwenmörder«), ferner: Gesammelte Briefe, S. 158.

2) IV ², 262 (Kolomb.). 3) I ², 71.

4) III ², 24 (Emilie vor ihrem Brauttag).

5) II, 60 und 71 ff. (Apotheose Homers im Hyperion (u. a.).

6) IV ², 241 (Sapphos Schwanengesang); II, 60 u. a.

7) IV ², 3 (Sophokles, Epigramm).

8) I ², 71; I ², 61.

9) I ², 32 (Die heilige Bahn: Aristoteles als Kampfrichter). 10) I ², 77.

11) III, 16 (Sokrates und Alkibiades, 1798).

12) IV ², 134 (Rousseau).

13) III, 17 (Vanini, 1798. »Die Geschichte des 1619 zu Toulouse als Ketzer verbrannten italienischen Pantheisten Lucilio Vanini, den Hölderlin ganz im Zauber der Empedoklesgestalt sehen mochte, war hauptsächlich aus französischen Quellen bekannt.« v. Pigenot III, 491).

14) III, 152 (Empedokles über Pausanias). 15) IV ², 121 (Brod und Wein).

entwickelndes, strebendes Leben, »wo der brüderlichen Freude Ruf aus der lärmenden Agora schallte« [1]). Die »Stimme des Volkes« ist für ihn kein geheimes Raunen, nein, sie ist eine »stürmisch bewegte« [2]). Selbst dort, wo seine Dichtung scheinbar idyllische Bilder hervorzaubert, wie in den großen Landschaftshymnen der Reifezeit, ist es Tätigkeit, in der die heilige Ordnung der Natur sich zeigt: »Groß ist das Werden umher« [3]) freut sich der Dichter beim Blick auf die Heimat und der hymnische Anruf: o »Fürstin der Heimath! glückliches Stutgard!« [4]) endet im Lobpreis der »Größeren auch, ihr Frohen, die allzeit leben und walten . . . oder gewaltiger auch . . . wenn ihr wirket und schafft« [5]).

In der Frühzeit Hölderlins erscheint dieses tätige Recht im Revolutionär, später im Kämpfer und zuletzt im Volk. Sein jugendlich revolutionäres Rechtsempfinden kehrt sich gegen drei Widersacher: »geifernde Despoten« [6]), »tausendzüngigte Pfaffenwut« [7]) und »tausendarmigter Pöbel« [8]). Ein rebellisches Pathos, an der Lektüre von Kabale und Liebe und an der Knabenbegeisterung für Rousseau entzündet, erfährt hier das Recht als Auflehnung gegen Bedrückung und Knechtung. »Tief im Herzen veracht' ich die Rotte der Herren und Pfaffen« [9]). Die französischen Revolutionsheere auf deutschem Boden werden froh begrüßt [10]) und die ängstliche Mutter mit dem Hinweis beruhigt: »Aber gottlob! wir sind nicht unter denen, denen man angemaßte Rechte abnehmen, die man wegen begangener Gewalttätigkeit und Bedrückungen strafen könnte« [11]). Aber ebenso erregt sich sein Rechtsgefühl gegenüber der Despotie des Pöbels: »daß Robespierre den Kopf lassen mußte« scheint ihm »gerecht« [12]) und auch nach dieser Richtung tröstet er die Mutter: ». . . wenn die Bauern übermütig werden sollten und gesetzlos . . . so wird man sie schon beim Kopf zu nehmen wissen« [13]). Bis in die späten Jahre hinein wird er endlich nicht müde, gegen dogmatische Engherzigkeit oder gar heuchlerische Priesterherrschaft des revolutionären Freiheitsrechts des Herzens zu behaupten. Dieses wie alle natürlichen Rechte hat aber nur das kämpfende, ringende Herz.

---

1) I ², 164 (Griechenland). 2) IV ², 91 (Der Archipelagus).
3) IV ², 117 (Stutgard. An Siegfried Schmidt, 5). 4) ebenda, 4. 5) ebenda, 5.
6) I ², 37 (Männerjubel). 7) I ², 37. 8) I ², 37.
9) III, 6 (Advocatus Diaboli, »Xenien«).
10) »Dir, mein Karl, kann die Nähe eines so ungeheuren Schauspiels, wie die Riesenschritte der Republikaner gewähren, die Seele innigst stärken«, heißt es in einem Brief an den Bruder vom 6. August 1796 (Gesammelte Briefe, S. 195).
11) Brief an die Mutter, 1791 (Gesammelte Briefe, S. 79).
12) Brief an die Mutter vom 21. August 1794 (Gesammelte Briefe, S. 127).
13) Brief an die Mutter vom 7. April 1798 (Gesammelte Briefe, S. 243).

Auf der mittleren Lebensstufe, in der Hyperionzeit, tritt dieses Recht des Helden, des kämpfenden und erneuernden Menschen besonders hervor. Das revolutionäre Pathos verschwindet, das vaterländische erwacht. Höchstes, heiligstes Recht ist für Hyperion die Befreiung des Volkes von fremder Tyrannei, dann für Empedokles, vertieft, Entsühnung und Erneuerung des Gemeinschaftslebens. Aber dies alles geschieht nicht in lautlosem Wachstum, sondern in dramatischer Entwicklung und Auseinandersetzung mit den Gegenmächten der Weichlichkeit, Gier und Niedriggesinntheit. Erst dann wird es »mit dem Menschen überhaupt besser, wenn die heiligen Grundsätze des Rechts . . . ewig nimmer vergessen werden«[1]). Es genügt also nicht, sie zu kennen, sie dürfen auch nicht vergessen werden. Man muß sie wachhalten, dazu aufrufen, in tätiger Liebe sie verwirklichen. Das Recht behauptet sich nicht nur, es bewährt sich im Kampfe. Dieser später von Jhering auf einer anderen Lebensebene des Denkens und Empfindens wieder gefundene, ursprünglich im Geiste Heraklits ans Licht getretene Satz gehört auch zu Hölderlins heroischer Rechtsanschauung.

Der reife und späte Hölderlin sieht nicht mehr die vergänglichen, der Erneuerung oder Verwerfung bedürftigen Satzungen, er deutet uns die ewigen Ordnungen. Sie sind verleiblicht in der Einheit von Landschaft, Volk und Geschichte, die bald »Germanien«[2]), bald »Suevien«[3]), ja sogar »Stuttgart«[4]), auch schlechthin »Heimat«[5]) heißt. Träger des Rechts ist jetzt nicht mehr der einzelne Gott, der einzelne Held oder Seher. Wo sie es sind, sind sie es als Glieder des Volks. Dessen Stimme ist immer im Recht: »Du seiest Gottes Stimme, so glaubt ich sonst, in heilger Jugend ja, und ich sag es noch[6])!« Aber auch dieser Volksgeist ist nicht, wie bei den späteren Romantikern und bei Savigny, ein historisches, sondern ein metaphysisches Prinzip. Er wächst nicht organisch aus der Vergangenheit in die Gegenwart und Zukunft hinein, sondern ist gefährdet, dem Verfall ausgesetzt. Er muß durch »einen, der die heiligen Sagen auslegt«[7]), ergriffen und erzogen werden. Er ist nicht ein Gewordenes, sondern ein Werdendes, erst in goldener Fernzeit gibt es Feste des Volkes, wo »ein Geist allen gemein« sein wird.

3. Aber so tief und wesentlich es gedacht ist, daß das Recht, die neue natürlich-göttliche Lebensordnung, erkämpft und durch heroische Opfer besiegelt werden muß, so greift doch Hölderlins dichterische Anschauung vom Wesen des Rechts über den Kampfgedanken noch hinaus. Nicht nur

1) Aus einem Brief an den Bruder vom Februar 1794 (Gesammelte Briefe, S. 106).
2) IV², 181 f. 3) IV², 167 (Die Wanderung). 4) IV², 114 f.
5) So preist er »der Heimath verehrte, sichere Grenzen« (Die Heimath, IV², 19).
6) IV², 142 (Stimme des Volkes). 7) IV², 144 (Stimme des Volkes, zweite Fassung).

ist das Recht etwas Ursprüngliches, nicht nur etwas Tätig-Werdendes, es ist etwas Schicksalhaftes. (Auch in dieser Hinsicht denkt Hölderlin übereinstimmend mit den Vorsokratikern, was wir noch näher betrachten werden.)

Die Manifestationen des Rechts in Natur, Heros, Volk sind ja selbst Manifestationen des Schicksals. Das Gesetz, nachdem die Natur ihr eigenes Wesen wirkt, bleibt ein ewiges Schicksalsgeheimnis. Das eigene Gesetz und besondere, persönliche Recht des Heros ist kein Privilegium, sondern ein Verhängnis. Indem er es übt und vollzieht, vollzieht sich zugleich an ihm und an denen, die ihn liebend, schaudernd oder feindlich umgeben, ein Geschick. Und das Gesetz, nach dem ein Volk wird, erscheint noch auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung als ein ihm Zugefügtes; als von ihm nur vollzogenes, aber nicht von ihm selbst wissentlich beherrschtes Prinzip seines Handelns. Ja, auch was ein Rechtsträger als einzelner an »Eigentum« hat oder an »Strafe« erfährt, bleibt Sendung und Schickung. So wenig einer sein Recht beliebig nehmen oder ändern kann, das ihm nach seiner Wesensart zukommt, so wenig kann er es verlieren: er muß, es fordernd, übend oder leidend, sein Geschick vollziehen.

In dieser tiefsten Schicht von Hölderlins Rechtsanschauung gewinnt er wie Heraklit eine Möglichkeit, das Unrecht zu verstehen. Den ewigen Zwist, die chaotischen Mächte, die in den Bildern des Sturms, des Vulkans, des Krieges, der Unruhe beschworen werden, sieht der Dichter mit den Zeichen der Ruhe, des Friedens, der harmonischen Welt in einem. Jupiter und Saturn, Natur und Kunst sind doch nur als Vollstrecker eines Schicksals zu begreifen. So verkündet Hölderlin eine übergreifende heilige »Ordnung« [1]) der Natur, die Recht und Unrecht in der Einheit ihrer Unterschiedenheit umfaßt [2]). Ihr gegenüber verliert die Frage nach Recht oder Unrecht im irdisch-menschlichen Sinne ihre Berechtigung. Das Recht in diesem höchsten Wesensverständnis ist nicht nur ein »höheres« Recht, es ist mehr als Recht: »welch eine Stimme bringst du von dem Gotte? die rechte. Denn ich sag' auch schlimmes, wenn es recht hinausgeht, überall ists glücklich.« Und so gelingt die letzte Synthese: ». . . der Furchtbare . . . der geheime Geist der Unruh, der in der Brust der Erd und der Menschen zürnt und gärt, der Unbezwungene, der alte Eroberer, der die Städte, wie Lämmer, zerreißt, der einst den Olympos stürmte, der in den Bergen sich regt und Flammen herauswirft, der die Wälder entwurzelt . . . und die Schiffe zerschlägt, und doch in der ewigen Ordnung nie dich irrt, o Natur

1) Eine besondere Abgrenzung der Bedeutungssphäre dieses Wortes gegenüber Satzung und Gesetz ist nicht möglich.

2) V², 100 (Ödipus der Tyrann).

... auch dein Sohn, o Natur, ist, mit dem Geiste der Ruh aus e i n e m Schoße geboren«[1]).

III.

Zwei Fragen erheben sich angesichts der so umschriebenen Deutung von Hölderlins Rechtsanschauung. Ist sie ein völlig aus der Ursprünglichkeit seines Genius geschöpftes Bild oder wenigstens teilweise durch Überlieferungen und Lehre bestimmt? und: Wie verhält sich dies Bild zu den in der zeitgenössischen Philosophie und Rechtslehre vor sich gehenden Anstrengungen um eine Wesenserkenntnis vom Recht? Es sind diese beiden Fragen nach den historischen Quellen und der geistesgeschichtlichen Stellung von Hölderlins dichterischer Anschauung vom Wesen des Rechts, denen wir uns abschließend noch zuwenden wollen.

1. Für die Entstehung der Rechtsanschauung des jungen Hölderlin waren zwei Umstände von Bedeutung. Einmal die Bücher und der Unterricht, die ihm in der Studienzeit Gedanken über Staat und Recht nahebrachten. Zum andern die persönliche Berührung mit der philosophischen Bewegung seiner Zeit. Im übrigen kann für gewiß gelten, daß trotz einer vorübergehend gefaßten Absicht, Jurisprudenz zu studieren[2]) und trotz der Anteilnahme an den rechtstheoretischen Studien seines Halbbruders[3]), Hölderlin niemals ein Werk der juristischen Fachliteratur gelesen hat. Auch dürften Fragen der Gesetzgebung und Rechtspolitik, ja selbst der Staatspolitik ihn kaum ernstlich bedrängt haben[4]).

Als wesentlichster, die Richtung seines Denkens über das Recht be-

1) IV², 155 (Der Mutter Erde. Gesang der Brüder Ottmar, Hom, Tello. Homburger Zeit IV², 336).

2) Der Plan entstand während der Maulbronner Zeit, wurde aber bald wieder fallen gelassen. Neigung zu Rechtsfragen im engeren Sinn bestand bei Hölderlin gewiß nicht. Von der Jurisprudenz hatte er im Unterschied gegenüber der Naturrechtslehre eine sehr geringe Meinung: »das ekle Studium der Juristerei, die Alfanzereien, denen ich mich beim Advokatenleben ausgesetzt hätte« schreibt er an die Mutter (Gesammelte Briefe, S. 49).

3) 1796 — als Hugo bereits seine Hauptwerke veröffentlicht hatte und der junge Savigny in Marburg studierte — versuchte er, den Bruder zum Studieren zu ermuntern: »Männer, die in der Rechtspflege und Wissenschaft mehr als mittelmäßig, sind eben ihrer Seltenheit wegen jetzt überall zum Lehrstuhl ... äußerst gesucht« (Gesammelte Briefe, S. 191).

4) Schon Ende 1796 ist die Jugendbegeisterung für die französische Revolution und für die Fortschritte der Franzosen im Koalitionskrieg erloschen. »Ich mag nicht viel über die politischen Sachen sprechen. Ich bin seit geraumer Zeit sehr stille über alles, was unter uns vorgeht«, schreibt er am 13. Oktober 1796 an den Bruder (Gesammelte Briefe, S. 198). Und am 20. November an Hegel: »Mit Staat und Kirche, wie sie gegenwärtig sind«, habe er nichts zu schaffen (Gesammelte Briefe, S. 201).

stimmender Quellenkreis ist die vorsokratische Philosophie und ältere griechische Dichtung zu betrachten.

Mit Heraklit verwandt erscheint seine Idee des Schicksalsrechts, seine Bejahung des Krieges, sein heroisches Fordern des Einsatzes aller Volkskräfte für den Kampf um das Vaterland. Von Heraklit (über die Eryximachos-Rede im Symposion vermittelt) [1]) stammt sein Wort von der Einheit in der Unterschiedenheit als ordnendes Weltgesetz [2]).

Homer und Pindar wirkten nach in seiner Vorstellung vom Heroenrecht. Auch die Bilder des Totenrichters und Kampfrichters stammen daher. Zwar sind Themis und Dike, in denen bei Homer die frühgriechische Rechtswelt sich verkörpert, Götternamen, die der Hölderlinschen Dichtung fremd geblieben sind. Aber die beiden in diesen Namen lebenden Grundgefühle: Recht kommt von den Göttern, ist ein zu vollziehender, oft beim Orakel erfragter Schicksalsspruch und: Recht ist, was einer mit Fug tut und fordern darf, als der, der er ist — diese beiden machen auch die Grundstimmung von Hölderlins Versen über Recht und Gerechtigkeit aus. Auch seine Vorstellung von der Einheit von Recht und Sitte geht wohl auf das aus Platon geschöpfte Erlebnis des einheitlichen Volkes zurück.

Überhaupt ist es Platon, dessen Idee der Dikaiosyne als menschlicher Grundtugend Hölderlin stark beeinflußt hat. »Ich bin gewiß, daß . . . überall Gerechtigkeit das erste Gesetz ist, das man zu befolgen hat«, schreibt er einmal [3]). Andererseits hebt sich Hölderlins Volksgedanke vom platonischen Staatsbau scharf ab. Dies kommt unzweideutig in einer Rede Hyperions zum Ausdruck, die er dem Freunde Alabanda hält [4]): »Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe gibt und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen. Das laß er unangetastet oder man nehme sein Gesetz und schlag es an den Pranger!« »Der sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will«. »Das hat den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte«. »Die rauhe Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat.« Birgt diese Stelle nicht einen unlösbaren Widerspruch zu jenem Vers des jungen Hölderlin, der von den »Paradiesen«, die »mein Plato schuf« [5]), spricht? In der Tat ent-

---

1) »Das große Wort, das *εν διαφεϱον εαυτω* (das Eine in sich selbst Unterschiedne) des Heraklit . . . ist das Wesen der Schönheit und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie« (Hyperion II, 188/189).

2) Dazu vgl. G. Wagner, a. a. O. S. 43.

3) Gesammelte Briefe, S. 431. 4) II, 121/122.

5) I [2], 164 (Griechenland. An Gotthold Städlin).

geht man ihm nur durch die Annahme, daß Hölderlin die konkrete, politische Bedeutung der Platonischen Dialoge mißverstanden hat. Es spricht manches dafür, daß Hölderlin die Politeia religiös verstand und verschmolz mit seinem selbsterdachten Paradeigma der wahren Gemeinschaft. Es ist dies eine »neue Kirche«, die als »jüngste schönste Tochter der Zeit« [1]) aus allem Wissen hervorgehen wird.

Die scharfe Trennung des Gesetzes der Natur vom Gesetz des Staates, die Unterordnung des letzteren unter das erstere, die seelische Dürftigkeit und Härte, mit der das Staatsgesetz und seine Repräsentanten bei Hölderlin uns entgegentreten, kann von Sophokles beeinflußt sein. Denn nirgends in der älteren griechischen Dichtung tritt das Tragische, Ewige und Hoffnungslose des Konflikts zwischen Staatsnomos und Göttergebot, Zwangsgesetz und Gebot der Liebe, der Seele, des Geistes so klar hervor, wie in der später von Hölderlin übersetzten, aber schon früh gekannten und geliebten Antigone-Tragödie.

Neben diesem Kreis antiker Rechtsgedanken und sich mit ihnen verflechtend wirkt bei Hölderlin nach die christliche Vorstellung des Deus Iustus, des gerechten Gottes der Bibel, die der Theologiestudent beherrscht. Biblisches Lesegut spiegelt sich allerdings nur in den Bildern vom Racheschwerte des Gerichts, vom jüngsten Tage überhaupt. Sicher hat aber auch die lutherische Lehre vom Schwert der Obrigkeit, die den Staat als Notordnung und das Recht als bloßes Zuchtgesetz wertet, Einfluß auf ihn gehabt. Vor allem die daraus gezogene Folgerung, daß beide zwar notwendig, aber vom Blickpunkt der christlichen Liebe her gesehen, doch nur notwendige Übel sind, muß auf den Geist Hölderlins gewirkt haben und erklärt das so oft gebrauchte Gegensatzpaar: Gesetz und Liebe.

Die stärksten Jugenderlebnisse, die seinem Rechtsbild zur Gestalt verhalfen, waren aber doch wohl durch Rousseau und Schiller vermittelt. Beide hat er geliebt, verehrt, ihre Gedanken und Bilder tief in sich aufgenommen und beide hat er überwunden [2]). Es war das revolutionäre Naturrecht mit seiner Parole »in tyrannos«, was Schiller und Rousseau gemeinsam erfüllte, getragen von einem idealistischen Schwung, der den einen über die Alltäglichkeit des Menschlichen hinaus in eine Idealwelt, den andern hinter sie zurück in die Naturwelt tragen sollte. Schiller stellt das »Ideal« über das »Leben«, auch das Rechtsideal bleibt dem wirklichen Recht entrückt, die »ewigen Rechte« hängen in den Sternen. Rousseau strebt zurück zur »Natur« im Sinne der Primitivität, er konfrontiert den

1) II, 144 (Hyperion zu Alabanda).

2) Vgl. dazu Hildebrandt, a. a. O. S. 76 f. über das Verhältnis zu Schiller, Böhm, a. a. O. I, 43 und II, 92 f., 395 ff. über Rousseau als Motiv.

»edlen Wilden« mit dem Zivilisationsmenschentum, preist das wahre ursprüngliche Recht gegenüber dem entarteten und willkürlichen.

Beide Ansätze strömen bei Hölderlin zusammen[1]) und verschmelzen in ihm zu der tieferen Naturrechtsanschauung, die wir zu deuten versucht haben. Daß Recht aus dem Geist seine Kraft zieht, daß es nicht nur den Ideen von Macht und Nutzen frönen darf, nimmt er von Schiller. Daß Recht von Natur ist, nicht einfach Zwangsgebot und Zufallssatzung, nimmt er von Rousseau. Was er nicht übernimmt, ist Schillers Glaube an die »Vernunft«, an die bloße Idealität des Rechts und Rousseaus Glaube an den »Staat«, an die bloße Realität der politischen Wirklichkeit, ausgedrückt in Mehrheitswillen. Aber es dürfte gewiß sein, daß Worte, wie die vom »gemeinen Geist« des Volkes bei Hölderlin aus einem dichterischen Verständnis der volonté générale Rousseaus sich ebenso genährt haben, wie seine persönliche Begeisterung für die »Franzosen, die Verfechter der menschlichen Rechte« [2]). Denn erst kurz bevor er dies der Schwester schrieb, hat er sich »vom großen Jean Jacques ein wenig über Menschenrecht belehren lassen« [3]). Ebenso gewiß erscheint es, daß es der jugendliche, nicht der spätere, für eine konstruktive Bildungswelt lebende Schiller war, dessen Lied an die Freude in Hölderlins Geist zuerst das Bild der zukünftigen Menschengemeinschaft voll brüderlicher Liebe und natürlicher Ordnungen erweckte und in ihm das »heilig Ziel! Vereinigung!« [4]) aufleuchten ließ. Und wenn Hölderlin klagt über die »Opfer schlechter Regierung« [5]) oder über den »verdammten Diensthandel« [5]), wenn er schreibt: »Dies ist meine seligste Hoffnung, der Glaube, der mich stark erhält und tätig, unsere Enkel werden besser sein als wir, die Freiheit muß einmal kommen, und die Tugend wird besser gedeihen in der Freiheit heiligem erwärmenden Lichte, als unter der eiskalten Zone des Despotismus« [6]), so klingen darin unverkennbar Töne nach, die in »Kabale und Liebe« und in »Don Carlos« erstmals laut geworden sind.

Weniger deutlich erkennbar ist der Einfluß seiner philosophischen Lektüre. Zwar hat Leibniz sein Weltbild stark beeinflußt [7]): »Leibniz und mein Hymnus auf die Wahrheit hausen seit einigen

---

1) So erscheint deutlich etwa der Einfluß Rousseaus im Brief an Hegel vom 10. Juli 1794: »die Bergbauern sind wie überall etwas barsch und einfältig. Übrigens mögen sie manche gute Seite haben, die unsere Kultur vertilgt hat« (Gesammelte Briefe, S. 123).

2) Gesammelte Briefe, S. 74.

3) Brief an die Schwester vom 28. November 1791 (Gesammelte Briefe, S. 66).

4) I [2], 151 (Hymne an die Freundschaft. An Neuffer und Magenau).

5) Gesammelte Briefe, S. 85. 6) Gesammelte Briefe, S. 88.

7) Darüber eingehend Hildebrandt, a. a. O. 31 ff.

Tagen ganz in meinem Capitolium« [1]), schreibt der Tübinger Student einmal, »jener hat Einfluß auf diesen« [1]). Die Leibnizsche Naturmetaphysik, die in Goethe und Schelling sich fortsetzte, sein Entwicklungsdenken, das Herder aufnahm, sein Dynamismus, der »Enthusiasmus und Heroismus« der Harmonielehre Leibnizens, die mit »Weltfrieden, Optimismus, Humanität, Harmonisierung« [2]) nichts gemein hat, all das hat Hölderlin sich ganz zu eigen gemacht. Aber die politisch-juristischen Schriften von Leibniz hat Hölderlin sicher nicht gekannt. So läßt sich höchstens sagen, daß er durch seine innere Verwandtschaft mit dem Geiste von Leibniz, die zugleich eine mit Herder, Goethe und Schelling ist [3]), auch der Aufklärung und den Ideen Kants, Fichtes [4]), Humboldts über Staat und Recht ebenso fernstand wie dem von Christian Wolf beherrschten Katheder-Naturrecht seiner Zeit.

Mit Kant hat er sich immer wieder auseinandergesetzt [5]). Sein überaus lebhafter Erkenntnistrieb drängte ihn dazu. Das geschah nicht erst unter Schillers Einfluß, denn schon im Tübinger Abgangszeugnis wurden ihm fleißige Kantstudien bezeugt [6]). Hölderlin war Philosoph aus innerstem Bedürfnis und gedachte längere Zeit hindurch ernsthaft, seinem äußeren Leben die Wendung zu geben, die es bei seinen Jugendfreunden Hegel und Schelling nahm. Noch in der Frankfurter Zeit schrieb er seinem Bruder: »Philosophie mußt du studieren, und wenn du nicht mehr Geld hättest, als nötig ist, um eine Lampe und Öl zu kaufen, und nicht mehr Zeit, als von Mitternacht bis zum Hahnenschrei . . .« [7]). Aber eine Wirkung Kants auf sein Rechts- und Staatsbild ist nicht zu spüren. Die rechtsphilosophische Hauptschrift Kants, die »Metaphysik der Sitten«, ist 1797, also zu einer Zeit erschienen, in der Hölderlins Denken sich schon von seinem Einfluß gelöst hatte. Die Trennung von Legalität und Moralität kommt daher nirgends bei Hölderlin zum Ausdruck. Sie widersprach auch seinem innersten Denkimpuls ebenso, wie Kants Trennung der natürlichen von der sittlichen Welt. Zwar sind manche Unterscheidungen, die Kant prägte, unwillkürlich auch in Hölderlins Sprache übergegangen. So spricht er einmal

---

1) I [2], 250 (Brief an Neuffer, vermittelt Anfang Dezember 1790).

2) Hildebrandt, ebenda 37/38.

3) So auch Hildebrandt, a. a. O. S. 576.

4) Über sein Verhältnis zu Fichte vgl. unten S. 205.

5) Am 21. Mai 1794 schreibt er an den Bruder: »Meine einzige Lektüre aber ist Kant für jetzt. Immer mehr enthüllt sich mir dieser herrliche Geist.« (Gesammelte Briefe, S. 123.) Vgl. auch II, 420 f.

6) ». . . philosophiae, inprimis Kantianae . . . assiduus cultor.« (VI, 246).

7) II, 379 (Brief an den Bruder v. 13. Okt. 1796).

von »Pflicht und Recht« [1]) und ein anderes Mal heißt es gar in ungriechischer Art: »dein freier Geist verübe sein Recht unüberwindlich am Widerstande der Natur« [2]). Aber in Wirklichkeit ist ihm, wie Goethe und Herder, die kantische Zweiweltenlehre völlig fremd geblieben. Daher erscheint auch bei Hölderlin die Ausgliederung des Rechts in göttliches, natürliches, heroisches und menschlich-staatliches Gesetz nur als Gestaltungsunterschiedenheit, nicht als kategoriales Schema oder Werthierarchie. Es ist e i n Geist des Rechts, der in allen seinen Erscheinungen wirkt, oder sie haben keine Rechtswirklichkeit. Wohl bricht das Recht des Heros das des entarteten Staates, wohl lenken göttliche Gebote den Helden, wohl kommt die Fügung des Schicksals auch über die Götter herab und jedes nimmt sich seine »furchtbare« Gerechtigkeit. Aber das höhere Recht wird dabei stets als Dasein, Wirkung, Fügung verstanden; nie als bloße Forderung, als Korrektiv oder als höhere Instanz. Bei Schiller greift der Mensch, wenn die Tyrannenmacht ihre Grenze erreicht hat, unverzagt in die Sterne und holt sich dort die ewigen Rechte, die droben hangen unveräußerlich. Sein Naturrecht ist eine transzendente Rechtswelt von korrektionell-normativer Bedeutung, ein Zeughaus, eine Rüstkammer von Gedanken und Forderungen. Aber bei Hölderlin »wächst, wo Gefahr ist, das Rettende auch« [3]) und dieses erscheint leibhaft: ein Gott entsühnt, ein Heros wirkt das neue Recht. Es lebt in ihm und in den von ihm Begeisterten. Es ist da in der Fülle des Seins. Nur wenn der Mensch sich auf seinen Ursprung b e - s i n n t , entdeckt er bei Rousseau das Recht. Aber Hölderlin sieht tiefer: nur wo der Mensch ursprünglich i s t als Vater, Sohn, Liebender, Held, Herrscher, Seher, Dichter, überhaupt als ein seiner Bestimmung nach Wirkender, ist er im Recht. Hier ist das Recht nicht mehr Gegenstand der Sehnsucht, Schwärmerei, Planung, und die Rede von ihm nicht bloß Theorie oder schöner Schein. Es ist lebendiger, sich tätig entfaltender Zustand eines Volkes. Wo von diesem geredet wird, sagt es sich selber aus: es hat »Seele [4])« und »Stimme« [5]).

Wie stark Hölderlin in dieser, von den Vorsokratikern und Leibniz, hinsichtlich des Volksgedankens auch von H e r d e r beeinflußten Anschauung sich mit dem jüngeren Stiftskameraden Schelling begegnen mußte, bedarf kaum der Erwähnung. In einleuchtenden, sorgfältigen Untersuchungen hat Hildebrandt [6]) aufgezeigt, daß Hölderlin es war, der den

---

1) Gesammelte Briefe, S. 381. 2) II, 509 (Hyperionfragment).

3) IV [2], 190 (Patmos).

4) »Seele des Volks . . . still vereint«, »und die keimende Seele dem Volke . . .« (Der Archipelagus, IV [2], 99/100).

5) IV [2], 139 und 142. 6) a. a. O. S. 886.

entscheidenden Einfluß auf Schelling geübt hat, nicht umgekehrt. Indessen brauchen wir das hier nicht zu verfolgen, wir nennen es nur als Beispiel für Hölderlins Wirkung schon bei Lebzeiten auf die geistige Umwelt. Als solches leitet es uns zur abschließenden Frage unserer Untersuchung: welche Stellung Hölderlins Rechtsbild im Umkreis der Geistesgeschichte seiner Zeit zukommt.

2. Der Naturrechtsgedanke hat im Zeitalter Hölderlins sich in dreifacher Richtung entfaltet. Die erste ist aus den, von Christian Wolf eingedeutschten, westeuropäischen Bemühungen um ein Recht der Vernunft erwachsen. Auch Kant steht noch in dieser Linie, er hat nichts hinzugefügt. Sie kommt zum Ausdruck im »Kathedernaturrecht«, wurzelnd in den Gedanken der bürgerlichen Aufklärung, es fordert ein »Recht des gesunden Menschenverstandes« im Sinne Lockes und des späten Thomasius. In immer neuen Zusammenstellungen versuchte es, ein »System« der vernünftigen Grundregeln des menschlichen Zusammenlebens zu entwickeln. Die zweite mehr praktisch-gesetzgebungspolitisch wirksame Richtung begegnet sich mit den sozialen Forderungen der Zeit. Sie versuchte, das Naturrecht als Summe praktischer Grundlehren für eine soziale, wirtschaftliche, politische Gerechtigkeit nutzbar zu machen. Ihr Repräsentant ist Svarez mit seiner Schöpfung: dem preußischen Allgemeinen Landrecht. Die dritte ist die idealistische, mehr literarische Richtung Rousseaus und Schillers. Erfüllt vom Gedanken der Humanität, glauben ihre Vertreter an die Freiheit jedes einzelnen und an die Gleichheit aller Menschen. Diesen drei Ausprägungen des Naturrechtsgedankens: der lehrmäßigen, der praktischen und der literarischen, die alle nebeneinander und ineinander verschlungen auf das Ziel einer neuen Gesellschaftsordnung hinstreben, tritt nun im Werk Hölderlins eine vierte, die prophetisch-dichterische entgegen. Er ist recht eigentlich der D i c h t e r des Naturrechts. Bei ihm gewinnt es die Bedeutung des Wesentlichen, Ursprünglichen und Schicksalhaften, er »stiftet es als Bleibendes« dem deutschen Geiste ein.

Indem er das tut, nimmt er zwar teil an den großen geistigen Bewegungen, die auch das Rechts- und Staatsbild des 19. Jahrhunderts bestimmen: Humanismus, Idealismus, Romantik, aber er ist keiner von ihnen einzuordnen. Weder mit der Bezeichnung als »Griechenschwärmer«, noch als »Frühromantiker«, noch als »Klassizist«, der die »ästhetische Weltanschauung Schillers auf die Spitze getrieben habe«, kommt man dem Wesen seines geistesgeschichtlichen Stellung näher, auch nicht dem Wesen seines Rechtsverständnisses.

Der H u m a n i s m u s hat als Bildungsbewegung auf die Rechtslehre und das Rechtsleben bei uns über die Historische Schule gewirkt. Savignys

Verehrung des römischen Rechts und die ganze spätere historische Rezeptionsrechtfertigung sind auf humanistische Ideale zurückzuführen. Die Stärkung des Gymnasiums unter dem Einfluß dieser Bewegung bewirkte eine humanistische Erziehung aller späteren Juristen und Staatsmänner in Deutschland. Diese Bildung allein befähigte sie, das römische Recht zu verstehen und anzuwenden. Insofern ist die Bedeutung des Humanismus für die deutsche Rechtsanschauung im 19. Jahrhundert nicht zu unterschätzen. Aber es war doch oft nur ein äußerlich angeeigneter Apparat von Namen, Anekdoten und Lesefrüchten, was durch die humanistische Tendenz der Klassiker, Humboldts und F. A. Wolfs über Savigny und seine Schüler und über die Gymnasialbildung der Juristen in die deutsche Rechtsanschauung einströmte. Es blieb ein antiquarischer Bildungszierrat, aber es war keine Lebensnottat. Es trug zur Lebensentfremdung bei. Wehmütig erzählt schon Achim v. Arnim in einem Brief an Bettine darüber, wie einmal in seinem Beisein Savigny und Hugo sich besprachen: diese Koryphäen der Jurisprudenz hätten sich lange über den Vornamen eines antiken Juristen unterhalten, aber die Anregung, sich mit dem preußischen Landrecht, das doch für Jahrhunderte das Volksleben beeinflusse und gestalte, zu beschäftigen, entrüstet abgelehnt.

Hölderlins Humanismus ist schon im Ansatz von völlig anderer Art, wie der Schiller-Humboldtsche. Er ist pantheistisch, nicht polytheistisch. Er konzentriert sich auf das Lebensvorbild des frühen Griechentums und erstreckt sich nicht auf die Bildungswelt der gesamten Antike. Er fühlt nicht philhellenisch, sondern deutsch. Er will das Griechentum nicht stofflich, sondern geistig erleben. Er schwärmt nicht in freudig-schmerzlicher Erinnerung eines Vergangenen, sondern erfährt das schreckhafte Erlebnis eines Gegenwarts- und Zukunftsmächtigen. Sein Werk umfaßt schon den später erst bewußt gewordenen Gegensatz von olympischer und titanischer, apollinischer und dionysischer Welt und vermag auch schon ihn zu vereinigen. Darum hat auch die mit den griechischen Götternamen und Kennworten beschworene Rechts- und Staatswelt Athens bei ihm einen ganz anderen, verpflichtenden und bedrängenden Sinn als bei Humboldt oder Savigny.

Das frühe Griechentum ist für ihn das mahnende Vorbild eines jugendlichen, ursprünglichen, naturhaften Menschentums. Es kann nicht abgelernt oder nachgeahmt, nur erneuert werden. Dazu bedarf es einer schmerzhaften Selbsterkenntnis, Reinigung und Selbsthingabe des deutschen Menschen. So hat denn wie alles Griechische auch das Recht bei ihm nichts Tröstliches, sondern etwas Furchtbares. Es ist nichts Systematisch-Fertiges, sondern ein Dynamisch-Sichentwickelndes, es wirkt nicht durch harmonisches Wollen, sondern durch schicksalhafte Fügung.

Die romantischen Ideen vom guten alten Recht, vom lautlosen Wachstum des Rechts im Schoße des Volksgeistes, von der Verpflichtung zur historischen Pietät, wie sie in Savigny mit den klassizistischen Motiven des Maßes, der architektonisch klaren, geschlossenen Begriffswelt und der humanistischen Überschätzung des römischen Rechts kämpfen, haben Hölderlin wohl auch gestreift. Sie wurden ihm durch Herders Schriften nahegebracht, aber er hat im Grunde nichts damit gemein. Gewiß ist die von der Frühromantik getragene, in den Freiheitskriegen bewährte vaterländische Bewegung eines Klopstock, untermischt mit dem tönenden Pathos des falschen Ossian, auch eine der Quellen gewesen, aus denen sich sein Volksbild später speiste. Auch soll die Bedeutsamkeit dieser Bewegung für die Entwicklung des deutschen Rechtsdenkens hier nicht gering geschätzt werden. Von hier aus hat Wilhelm Grimm die Gedanken zu seinen »Deutschen Rechtsaltertümern« gefaßt und den Weg zu seinen großen Aufsätzen gefunden, aus denen später sich die Wiedergeburt der Wissenschaft des deutschen Rechts und seiner Geschichte gestaltete. Hier liegen die Wurzeln der Erneuerung des deutschen Staatsdenkens in der Zeit des Befreiungskriegs.

Aber Hölderlin gehört nicht zur Frühromantik, trotzdem ein Görres ihn liebte. Sein vaterländisches Denken, in dem auf der Reifestufe seine Rechtsanschauung sich vollendet, ist ein völlig anderes, als dasjenige Kleists oder Dahlmanns. Es hebt sich von der weltbürgerlich-liberalen Anschauung der Weimaraner und Humboldts ebenso ab, wie vom späteren Nationalstaatsgedanken. Beide Sphären blieben ihm fremd. Er deutete schon Rousseaus' »Menschenrechte« immer als »menschliche Rechte«, will sagen: nicht als abstrakte Befugnisse eines abstrakten Typus, sondern als konkrete Ordnungen. So versteht er nicht wie Herder unter »Volk« einen historisch-kulturellen Begriff und begreift im »Vaterland« nicht die »Nation« im Sinne einer machtpolitischen Idee. Vielmehr bedeutet Vaterland im ursprünglichen Wortsinne für ihn das Land der Väter, seinen Lebensraum. Die vaterländische Dichtung Hölderlins hat deshalb immer etwas »Lokales« [1]. Das darf auch nicht entfernt im Sinne eines »Heimatdichtertums« verstanden werden. Es ist so gemeint, wie Sokrates, Platon, Sophokles sich als attisch-dorische Menschen erlebten und es stets freudig im Unterschied zu den entwurzelten Sophisten bekannten. Daher fehlt auch bei Hölderlin eine eigentliche Staatsvorstellung im modernen Sinn. Sein Staat

---

1) Gedichte bis 1793: »Burg Tübingen« (I ², 93), »Die Tek« (I ², 65), »Kanton Schwyz« (I ², 131). Später: »Der Main« (III, 54), »Heidelberg« (III, 56), »Der Nekar« (III, 59), »Die Heimath« (IV ², 19), »Der Winkel von Hahrdt« (IV ², 73), »Stutgard« (IV ², 118, »Der Rhein« (IV ², 172), »Am Quell der Donau« (IV ², 158), endlich: »Germanien« (IV ², 181).

ist Gemeinde, Gemeinschaft, Korporation, Polis, aber nicht Leviathan, Gesellschaft oder gar bloßer Behördenapparat.

So dient auch der ihn lange Zeit hindurch erfüllende Gedanke des Freiheitskrieges nicht einer historisch-politischen Idee: Hyperion sagt an keiner Stelle etwas von der früheren Größe Griechenlands und man hört nichts von Einheitsbestrebungen, Grenzberichtigungen und nichts von seiner Machtstellung gegenüber anderen Staaten. Dieser Krieg ist aber auch kein bloßer Kampf der Ideen. Er ist ein wirkliches blutiges Ringen um den Fuß breit Grundes, den es braucht, um ein rechtes Leben nach den ewigen Ordnungen der Natur zu führen. Die Volkserneuerung, die er den Griechen bringen soll, ist keine Massenbeglückung, kein Großstaat, aber auch nicht die Herrschaft einer Geistes- oder Geburtsaristokratie. Es ist ein Kampf um die Selbstbehauptung, vergleichbar, wenn überhaupt, am ehesten mit dem mythischen Kampf der Schweizer gegen die Fremdherrschaft der Fürsten und Vögte [1]). Es ist ein ursprüngliches, urtümliches Geschehnis, ein Auftrag, den die »Natur«, nicht die »Geschichte« erteilt und aus diesem Grunde notwendig, unumgehbar, schicksalhaft vollzogen werden muß.

Ganz fern liegen Hölderlin deshalb sozialreformerische oder gar sozialrevolutionäre Gedanken [2]) und Bilder. Wenn er auch einmal in einem Frankfurter Brief an die Schwester den Mittelstand preist und sich von den Reichen und Aristokraten mit einem gewissen Bürgerstolz abhebt [3]), so auch dies nur, weil Reichtum und Geburtsadel, so, wie sie seinem Blick in den Häusern v. Kalb und Gontard sich darboten, ihm als verfallene Welt erscheinen. Er verwirft nicht etwa Reichtum und Stand als naturwidrige Einrichtung. Das Gegenteil ließe sich behaupten. Die Helden seines Romans und seiner Tragödie sind nicht nur edle Seelen, sondern auch von edler Abkunft und ehren diese. Sie führen ein vornehm zurückgezogenes, zwar allem Prunken und Prassen abholdes, einfaches, aber durchaus unab-

---

1) Er hat in den herrlichen Langzeilen, »Kanton Schwyz«, überschrieben, ein unsterbliches Denkmal erhalten. I ^{2}, 132/134.

2) So besichtigt der Schüler auf einer Ferienreise 1788 in Frankenthal die dortigen Industrieunternehmen, lobt die schöne Arbeit der Porzellanfabrik, auch in der Seidenfabrik »gefiel es ihm sehr wohl« — aber es gibt keine Zeile, die ein Nachdenken oder eine Empfindung für die Lage der Arbeiter verrät. Auch das unerfreuliche Vorkommnis mit dem Tübinger »Mägdleinprovisor« und seine Aussprüche über die Bauern zeigen, daß dem jungen Hölderlin soziale Fragen sich nicht aufgedrängt haben. Vgl. Gesammelte Briefe, S. 34, 123, 243 und VI, 222/223.

3) Gesammelte Briefe, S. 243. Ein andermal schreibt er, »wir müssen dem Vaterlande und der Welt ein Beispiel geben, daß wir nicht geschaffen sind, um nach Willkür mit uns spielen zu lassen« (Gesammelte Briefe, S. 73).

hängig-herrenhaftes Leben. Sie überheben sich nie ihres Standes, sie leben freundlich-innig mit den Dienenden, aber auch der vertriebene, enteignete, dem Tod entgegengehende Empedokles bleibt Herr über seine ihm treu ergebenen Sklaven, ja er läßt sie noch in feierlicher Rechtsform frei und weiß, daß dies ein Aufstieg für sie ist.

Am nächsten scheint nach allem, was wir sehen, Hölderlins Haltung dem Idealismus zu sein. Aber auch hier laufen deutliche Grenzlinien sowohl gegen den philosophischen Idealismus Kants und Fichtes als auch gegen den poetischen Idealismus Schillers, den Klassizismus. Für die Entwicklung der deutschen Rechtsanschauung im 19. Jahrhundert bedeutete Kants radikale Wendung von der Natur und Geschichte zur Ethik, seine schroffe Trennung der positiven Legalität von der innersubjektiven Moralität den Ansatzpunkt für ein Wiederaufgreifen der durch den Historismus verdrängten Frage nach dem Sinn und Zweck des Rechts. Von ihm, Fichte und Hegel, aus läuft eine philosophische Linie der deutschen Rechtswissenschaft, die sich neben der historischen Savignys allerdings nur kurze Zeit behauptet. Seine Betonung des Sittlichen als Fundament der öffentlichen Ordnung gab aber Späteren die Möglichkeit, gegen den materialistischen Positivismus vorzustoßen. An Kants kritische Methode knüpft die Überwindung des formalen Positivismus durch Stammler und Binder Ende des 19. Jahrhunderts an. Aber in Hölderlins dichterischer Rechtsanschauung ist von Kants Einfluß fast nichts zu spüren. Sein Idealismus ist kein kritischer, sondern ein heroischer. Was von Kant in ihn eingeht, ist nur der heroische Ansatz zum Verzicht auf freie Vernunftspekulationen und der gleichfalls heroische Ansatz des kategorischen Imperativs des sittlichen Gewissens. Beides verschmilzt aber bei Hölderlin mit dem Gesetz und Gebot der Natur. Seine Helden handeln frei nicht gegen die Natur, sondern von Natur, sie sind im Recht nicht um der Pflicht willen, sondern als Göttersendlinge und Schicksalsboten. Ihr Sein, nicht ihr Wollen ist es, das sie rechtfertigt. Dieses Sein ist aber auch nicht zu verwechseln mit dem isolierten »Ich« Fichtes. Dieses kennt die Natur nur als eine Einschränkung seiner Freiheit, die es selber setzt und nun in ungeheurem, auch politischem Selbstbewußtsein einen Erziehungsstaat und ein Kulturrecht gründet, das Fichte selbst sehr unpassend »Naturrecht« nannte [1]).

1) Der persönliche Eindruck, den Hölderlin von Fichte in Jena empfing, war stark. Sein »Naturrecht« hat Hölderlin gelesen und aus ihm die Vorstellung von der »gleichsam mathematischen Vollkommenheit« dieser Wissenschaft gewonnen. Kurze Zeit stand auch seine Rechtsphilosophie unter Fichtes Einfluß, wie die Briefe an den Bruder (aus Jena, 1795! Gesammelte Briefe, S. 134, 155, 189, 203) zeigen. Aber diese Äußerungen sind bis in die sprachliche Formung hinein so wenig hölderlinisch, so stark Weitergabe der in Jena an ihm verübten Hofmeisterei, daß wir sie füglich übergehen können.

Das Recht aber, das der Heros stiftet, ist nicht seines, sondern das ewige Gesetz der Natur und er ist nicht der Streiter der Freiheit gegen die Notwendigkeit, sondern der, in dessen Sein diese Unterschiede ihren Sinn verlieren.

Hölderlins Rechts- und Staatsbild nährt sich eben nicht aus verständigen, historischen oder moralischen Überlegungen, sondern aus metaphysischen Erlebnissen. Darin steht er als Dichter den Lehrern der Philosophie seiner Zeit, mit Ausnahme von Schelling, als ein Andersartiger gegenüber.

Das trennt ihn auch vom Klassizismus. Schroff steht Hölderlins ernstes, schicksalvolles, naturhaft-ursprüngliches Bild der Griechen da. Es ist von Schillers und, von der Zeit des Xenienbundes an, auch Goethes heiterem, leicht höfischem, sing- und festspielhaftem, »apollinischem« Bild der Antike abgrundtief getrennt. Darum lebt auch bei ihm, viel mehr als bei den »Klassikern«, noch eine Ahnung von der Schwere, dem Gewicht der altgriechischen Polis und des Nomos. Seine Dikaiosyne ist kein ästhetisches Urteil, vielmehr gleicht sie der des Parmenides, durch die der Held zur Wahrheit, zur Aletheia geleitet wird. Es ist Geist vom vorsokratischen Geist, wenn er Worte, wie »heilig Recht« oder »ewige Ordnungen« prägt.

IV.

Mit diesem ahnenden Rückgriff auf die Ursprünge des abendländischen Rechtsbewußtseins kam Hölderlin zu einer Wesenseinsicht rechtlicher Dinge, die, so fragmentarisch, vieldeutig und widersprechend sie im einzelnen sein mag, doch zum Tiefsten gehört, was der deutsche Geist vom Wesen des Rechts bisher enthüllt hat. Mit dem darin angemeldeten Anspruch auf metaphysische Deutung war den mehr und mehr an den Rand des Lebens gedrängten Wirklichkeiten von Recht und Staat auch für die Gegenwart ihr voller Ernst zurückgewonnen. Dies geschah in eben dem Augenblick, als in der Geschichte der Rechtswissenschaft mit Savigny eine Fehlentwicklung einsetzte, die vom lebenden heimatlichen Recht sich abwandte und an den literarischen Überresten eines abgestorbenen Rechts das ewige Muster und nötige Bildungsmittel zu besitzen glaubte. Es war zugleich der Augenblick, in dem die deutsche systematische Philosophie das Recht zu reinen Formen der Erkenntnis und den Staat zu einem Bildungsinstitut verflüchtigte oder, wie bei Hegel, in entleerender Ausweitung seiner natürlichen Aufgaben, zur alles umfassenden Idee hinaufsteigerte. Es war die Zeit, in der die eigenständige deutsche Rechtsanschauung vom Romanismus, von der westlichen Aufklärung, vom beginnenden materiali-

stischen Positivismus überflutet und von ihren eigensten Quellen: dem germanischen Recht und dem Naturrechtsdenken des 16. und 17. Jahrhunderts abgedrängt wurde. Da hat der Dichter ihren innersten Kern gläubig erfaßt, im Bild der ursprünglichen, schicksalvollen und tätig-wirkenden Welt des frühen Griechentums dargestellt und in wenigen Sprüchen ihren Wahrheitsgehalt für viele Generationen wieder sichtbar gemacht. Das stellt auch uns vor die Aufgabe in treuer Auslegung das Verständnis dieser Wahrheit zu suchen. Im wesentlichen haben wir nichts hinzuzufügen.

DIE LOGISCHEN PARADOXIEN UND DER LOGISCHE URTATBESTAND.

VON

WILHELM GREBE (TÜBINGEN).

Aus der Reihe der von den Megarikern und den Stoikern ersonnenen und dann in die Tradition der Schullogik eingegangenen Sophismen hat die jüngste logische Forschung einen bestimmten, in sich einheitlichen und klar charakterisierten Typus herausgehoben: dieser birgt im Gegensatz zu den übrigen überlieferten Paralogismen eine ernste und tiefgreifende Problematik, deren Klärung für die Erkenntnis der Grundlagen unseres Denkens entscheidende Bedeutung besitzt. Dieser Typus, auf den die heute gültige Terminologie den Gebrauch des Titels »logische Paradoxie« einschränkt, tritt uns in den Gestalten des »Lügners«, des »Kretensers«, des Krokodilschlusses und der Paradoxie des Euathlos entgegen. Dagegen gehören ihm n i c h t an: der »Verhüllte«, der »Kahlkopf«, der Haufenschluß u. a.; dies sind »Fehlschlüsse«, deren Fehler leicht aufweisbar ist und die infolgedessen kein ernsthaftes und fruchtbares Problem enthalten.

Der Ernst und die Bedeutsamkeit des Problems, das hingegen mit jenen »logischen Paradoxien« verknüpft ist, kam der neueren Forschung zu deutlicher Bewußtheit, als innerhalb bestimmter mathematischer Überlegungen Denkschwierigkeiten auftauchten, die, wie sich alsbald erwies, den gleichen Charakter trugen wie eben jene ausgezeichnete Gruppe der alten, aus der Philosophie der Megariker und Stoiker stammenden Sophismen. Dieser Typ erschien damit in neuen Gestalten, von denen die Russellsche Paradoxie die bekannteste ist. Auch führte die so angeregte Forschung zur bewußten Konstruktion neuer Formen: der Paradoxie des Begriffes »imprädikabel«, der Paradoxie des »Dorfbarbiers« u. a.

Für die Beurteilung der bisherigen Behandlung des Problems erscheint mir nun die Feststellung wichtig, daß trotz der Erkenntnis der grundsätzlichen Bedeutsamkeit des Themas für die logische Theorie die Unter-

suchungen in einer weitgehenden Isoliertheit und ohne unmittelbare und ausdrückliche Bezugnahme auf die zentralen logischen Fragen durchgeführt worden sind. Die bisherige Erforschung der logischen Paradoxien hat zwar tiefgehende und wertvolle Analysen gezeitigt, und es darf auch gesagt werden, daß sie die Auflösung der Paradoxien geliefert hat; allein, die volle Klärung und letzte Durchleuchtung ist hier, so scheint mir, nicht gewonnen worden, und zwar deshalb nicht, weil der umfassendere theoretische Zusammenhang, in den das Problem gehört und von dem allein her es seine restlose Erhellung erfahren kann, nicht sichtbar gemacht worden ist. Die bisher vorliegenden Untersuchungen über unser Problem bleiben ohne klare Ausrichtung auf die Mitte der logischen Theorie, ohne Bezug auf den die logische Theorie tragenden und in sich einsichtigen Urtatbestand. Diesen Bezug herzustellen, hat sich die gegenwärtige Studie als Aufgabe gesetzt.

Sie nimmt dabei ihren Ausgang von den logischen Paradoxien selbst, um von diesen zu dem logischen Urtatbestand fortzuschreiten. Die logischen Paradoxien sind also die Stelle im Gesamtbereich der logisch relevanten Tatsachen, an der die gegenwärtige Untersuchung das logische Urphänomen sichtbar werden läßt. Sie stellt auf diese Weise jenen Bezug ohne weiteres her, und da das so aufgewiesene Phänomen sich tatsächlich als einsichtig und auch als beherrschend für den Bereich der Logik erweist, wirkt seine Kenntnis im Sinne des eben Ausgeführten zurück auf das Verständnis der logischen Paradoxien als solcher.

I.

Den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bilde die Paradoxie des »Kretensers«. Sie ist mit folgendem Tatbestand gegeben: Epimenides stellte die Behauptung auf, alle Kretenser seien Lügner, womit er meinte, daß alles, was je ein Kretenser sage, gelogen sei. Nun war Epimenides selbst ein Kretenser, und es erhebt sich infolgedessen die Frage, wie sein eigener Ausspruch zu beurteilen sei. Die Annahme, daß seine Behauptung wahr sei, führt auf Grund des Inhaltes eben dieser Behauptung zu der Folgerung, daß sie eine Lüge darstelle. Wiederum aber ist es nicht möglich, bei dieser Folgerung stehenzubleiben: sie ihrerseits schlägt in das kontradiktorische Gegenteil um, sie schließt gerade die Gültigkeit, die Wahrheit des Ausspruchs des Epimenides ein. Dies ergibt sich wieder aus dem besonderen Inhalt der Aussage, sofern für sie wesentlich ist, daß in ihr die eigene Unwahrheit mit ausgesagt wird, und sofern eben diese ihre eigene Unwahrheit es ist, die als gelogen, als unwahr und also als nicht bestehend gelten soll. Hier ist zu bemerken, daß das Gelogensein, also die

Negation des Satzes »Alle Kretenser sind Lügner«, d. h. »jede Aussage, die je ein Kretenser tut, ist eine Lüge« im Sinne der Paradoxie als die Negation jedes einzelnen Satzes gemeint ist, der in diesem allgemein formulierten Satz enthalten ist; es wird also, wenn der Ausspruch des Epimenides als gelogen bezeichnet wird, neben all den Sätzen der Gestalt »diese Aussage des Kretensers X ist gelogen«, »jene Aussage des Kretensers Y ist gelogen« gerade auch der Satz »die gegenwärtige Aussage des Epimenides ist gelogen« negiert. So, wie die in Rede stehende Paradoxie aufgefaßt sein will, ist es also nicht eigentlich der dem Ausspruch des Epimenides zukommende Charakter der Allgemeinheit, auf den die Negation gehen soll; d. h. die Annahme, der Satz »alle Aussagen der Kretenser sind Lügen« gelte nicht, soll nicht die Bedeutung haben, »nicht alle« diese Aussagen seien Lügen.

Die Analyse dieser Paradoxie ergibt folgende erste wichtige Erkenntnis, auf die auch schon die letzte Bemerkung deutlich hinweist. Die Paradoxie besteht als solche nur, sofern die Behauptung des Epimenides sich auf sich selbst zurückbezieht. Soweit sie die Aussagen aller anderen Kretenser und auch die anderen Aussagen des Epimenides selbst — außer der gegenwärtigen — meint, führt sie zu keinerlei Widerspruch. Es ergibt einen klaren, festen, bei sich selbst bleibenden Sinn, wenn von einer vorliegenden Aussage behauptet wird, daß sie eine Lüge sei — sonst wären ja Lüge, Verneinung, Unwahrheit überhaupt keine widerspruchslos zu verwendenden Begriffe. Aber dann eben fallen die beiden Sätze: erstens derjenige, der als Lüge bezeichnet wird, und zweitens derjenige, der den ersten in dieser Weise prädiziert, auseinander; und nur, wenn der als Lüge bezeichnete und der also bezeichnende Satz als ein einziger auftreten, kommt die Paradoxie zustande. Dann gilt nicht mehr, daß die Behauptung der Falschheit selbst in fester Weise entweder wahr oder falsch ist, dann sieht sich der Gedanke unvermeidlich hin- und hergeworfen zwischen der These der Wahrheit und der der Falschheit. Die Paradoxie ist also verschuldet und wird — als Paradoxie — getragen von dem als Bestandstück in der allgemeinen Aussage des Epimenides enthaltenen Satz: »Was ich, Epimenides, jetzt sage, ist gelogen.«

So stoßen wir auf die einfachste, von Beiwerk befreite Form der logischen Paradoxien: auf die Paradoxie des »Lügners«. Sie ist gegeben mit dem Satz »Ich lüge«, dessen Sinn eben der ist, der soeben angegeben wurde, nämlich: »Indem ich den gegenwärtigen Satz sage, lüge ich.« Dieser Sinn des Satzes — und er allein — ist es, der die Paradoxie ergibt, der also jene, allen logischen Paradoxien eigentümliche Widersprüchlichkeit verschuldet, wonach die Bejahung des Satzes dessen Verneinung zur

Folge hat, die Verneinung wiederum zur Bejahung führt usf. in infinitum. So dürfen wir den »Lügner« unserer weiteren Untersuchung als Paradigma zugrunde legen.

Die Zurückbezogenheit des Satzes »Ich lüge« auf sich selbst verschuldet die Paradoxie — so stellten wir bereits fest. Allein, diese Einsicht, die auch nicht neu ist, genügt für die volle Aufklärung keineswegs. Die entscheidenden Erkenntnisse müssen erst noch gewonnen werden. Die Ungeklärtheit bekundet sich vor allem in der hier aufzuwerfenden Frage, warum nicht auch der Satz »Ich sage die Wahrheit« — d. h. »Ich sage, indem ich den gegenwärtigen Satz ausspreche, die Wahrheit« — zu einer Paradoxie führt. Auch dieser Satz nämlich wendet sich auf sich selber zurück. Die Reflexivität als solche kann also nicht der Grund der Paradoxie sein. Offenbar muß, damit die Paradoxie bestehe, die Reflexivität schon von vornherein von solch besonderer Art sein, daß sie einen Widerspruch mit sich führt. Sie muß den Widerspruch s e t z e n: in der Rückwendung, d. h. in der sich zurückwendenden Betrachtung und sich zurückwendenden Aussage darf das schon Bestehende, also das, auf das sich die Rückwendung richtet, nicht einfach gedanklich wiederholt und in seinem Sinn und Bestand zutreffend wiedergegeben werden, sondern es muß hier dem schon Vorliegenden gerade w i d e r s p r o c h e n, gerade die G e g e n behauptung entgegengestellt werden.

Was ist das, was »vorliegt«, wenn ich den Satz »Ich lüge« ausspreche, und zugleich das, auf das sich — ihm widersprechend — der Satz zurückwendet? »Liegt« überhaupt etwas »vor«, noch ehe sich der Satz zurückwendet? Vor seinem Ausgesprochenwerden kann gewiß nichts bestehen, was hier in Betracht käme; sonst handelte es sich gar nicht um ein Zurückwenden des Satzes auf sich s e l b e r. Die Vorstellung des zeitlichen Nacheinander darf demgemäß im eigentlichen Sinn hier überhaupt nicht maßgebend werden. Erst m i t dem Satz, und das heißt zugleich: erst mit der Rückwendung — der Satz vollzieht ja allsogleich die Rückwendung — kann das »vorliegen«, auf das sich eben diese Rückwendung bezieht. Beides: erstens das, was sich hier als das »Vorliegende« darstellt, und zweitens die »Rückwendung« müssen z u s a m m e n, z u g l e i c h Bestand gewinnen, und zwar muß beides seinen Ort in dem gleichen Satz »Ich lüge« haben, muß beides diesem Satz »angehören«. Zwei »Seiten« des Satzes — um vorerst einen möglichst neutralen Ausdruck zu verwenden — stehen hier miteinander in Widerspruch.

Diese Vorbesinnung verdichtet sich nun durch unmittelbaren Aufweis in folgender Weise zu konkreter Gestalt. Es darf in der Tat gesagt werden, daß mit dem Aufstellen, d. h. dem Aussprechen, dem Behaupten des Sat-

zes »Ich lüge« etwas »vorliegt« — genauer: ein »Vorliegendes« wird, entsteht —, auf das sich die dem Satz eigentümliche Rückwendung richtet, das aber von dem Satz, sofern er sich zurückwendet, wohl unterschieden ist: das ist der Satz-, Behauptungs-, Urteilscharakter als solcher. Ein Urteil »liegt vor«. »Ich lüge« ist tatsächlich ein Urteil und erhebt als solches Geltungsanspruch, den Anspruch nämlich, der sich ausdrücken läßt: es ist so, daß ich lüge. Und auf diesen Urteilscharakter und auf den damit einhergehenden Geltungsanspruch wendet sich das Urteil wieder zurück, und zwar so, daß es sich diesem Faktum entgegenstellt, es verneint und abstreitet. Der Widerspruch, der solcherweise zustande kommt, ist eine echte Kontradiktion: Gültigkeit und Ungültigkeit, Wahrheit und Falschheit, Bejahung und Verneinung stehen einander gegenüber. Es ist nur eine andere Ausdrucksweise, wenn wir dieses kontradiktorische Verhältnis formulieren: der Satz »Ich lüge« will einerseits ein Urteil sein, sagt aber in der Rückwendung von sich aus, daß er kein Urteil sei, daß er sich zu Unrecht als Urteil gebe.

Die beiden Seiten der Kontradiktion tragen völlig verschiedenen Charakter. Der Geltungsanspruch des Satzes »Ich lüge« besteht — wie der eines jeden Urteils — unausdrücklich, unausgesprochen; er tritt für den Urteilenden nicht als Wissensinhalt auf, d. h. kurz ausgedrückt: er geht nicht in den Urteilsinhalt ein. Die Verneinung dieses Geltungsanspruchs geschieht hingegen ausdrücklich, gehört dem Inhalt des Satzes »Ich lüge« an, ja macht den ganzen Inhalt dieses Satzes aus. Da sich für die eine Seite des Gegensatzes der Ausdruck »Inhalt« ohne weiteres ergibt, wollen wir in Korrelation dazu den Urteilscharakter als solchen die Urteilsform nennen. Dabei wird, was betont werden muß, das korrelative Verhältnis Inhalt-Form in Absolutheit, in strenger Gegensätzlichkeit verstanden: die Form enthält nichts Inhaltliches, ist etwas völlig Außerinhaltliches, dem Inhalt als solchem hingegen gehört nichts Formartiges an. Obwohl korrelativ aufeinander bezogen — Inhalt ist immer Inhalt einer Form, und Form umgibt als solche immer einen Inhalt —, trennen sich beide Begriffe scharf, übergangslos. Sie fallen, wie sie hier Anwendung finden, mit den in absolutem Gegensatz zueinander befindlichen Begriffen »gewußt« und »ungewußt«, »gedanklich bezielt« und »wissensmäßig unbezielt« zusammen. Die hier durchgeführte Unterscheidung zwischen Urteilsinhalt und Urteilsform trifft mit der Grunderkenntnis der »idiogenetischen« Urteilstheorien zusammen. Aber es muß darauf hingewiesen werden, daß es keine folgerichtige Formulierung ist, wenn gesagt wird, mit dem Inhalt eines jeden Urteils gehe der »Gedanke« oder das »Bewußtsein« einher, daß dieser Inhalt zutreffe. Solche

Sprechweisen übersehen, daß Gedanke und Bewußtsein stets einen Inhalt aufweisen, und daß es eben dieser Inhalt wäre, als der das Zutreffen, das Gelten aufträte; wenn die Rede vom einhergehenden Gedanken oder Bewußtsein im Recht wäre, würden der Urteilscharakter und der Geltungsanspruch inhaltlich ausgesagt, d. h. aber: inhaltlich mitausgesagt, mit dem schon vorliegenden, so als zutreffend bezeichneten Inhalt ausgesagt, sie kämen zu diesem Inhalt als Inhalt hinzu und müßten als ein Stück des Gesamtinhaltes angesehen werden, und es tauchte wieder die gerade der idiogenetischen Auffassung geläufige und bedeutsam erscheinende Frage auf, in welcher Weise nun dieser Inhalt der eines Urteils werde, und es dürfte nicht anders als mit dem Hinweis auf einen weiteren die Geltung inhaltlich aussagenden Gedanken geantwortet werden. Der regressus in infinitum wäre unvermeidlich, und es ist deutlich, daß ihm nur entgangen werden kann, wenn der Urteilscharakter als ein Solches anerkannt wird, das außer inhaltlich wirksam ist. Auch die Darstellungen, in denen die idiogenetische Auffassung mittels der Termini Zustimmung, Anerkennung, belief, assent und ähnlichen wiedergegeben wird, bringen die absolute Nicht-Inhaltlichkeit des Urteilscharakters keineswegs klar und eindeutig zum Ausdruck.

Die Kontradiktion liegt also mit ihren beiden Seiten nicht in einer Ebene; die beiden Thesen, die der Gültigkeit und die der Ungültigkeit, stehen nicht etwa inhaltlich nebeneinander. Wenn das der Fall wäre, läge ein trivialer und ohne weiteres erkennbarer Widerspruch vor. Gerade der Umstand, daß die beiden Glieder des Verhältnisses auf die Schicht des Gewußten und die des Ungewußten verteilt sind, gibt den logischen Paradoxien ihr besonderes Gepräge. Dadurch liegt der Widerspruch nicht offen zutage. Man »sieht« eben bei jeglichem Urteil nur auf dessen Inhalt, man »denkt« — d. h. notwendigerweise: inhaltlich — nur diesen und achtet infolgedessen nur auf diesen. So gelangt nur die eine Seite des kontradiktorischen Verhältnisses, also nicht die Tatsache der Kontradiktion selbst, in den Blick. Nur unter bestimmten Bedingungen, nämlich wenn, wie oben geschehen, die Frage, ob Lüge oder nicht Lüge, aufgeworfen wird, zeigt sich auch die andere Seite und damit das ganze Widerspruchsverhältnis. Der genaue Mechanismus dieses Hervortretens der Kontradiktion wird unten, nachdem weiter- und tieferführende Betrachtungen vorausgegangen sind, deutlich werden. Hier soll nur die Tatsache festgestellt werden, daß sich die Kontradiktion durch die Nicht-Inhaltlichkeit ihres einen Gliedes im Hintergrund hält und erst aus ihrer Latenz und Potentialität gelöst werden muß. Es ist aber schon hier zu beachten, daß der Charakter des urteilsmäßigen Geltungsanspruchs, formal und also ungewußt vorzu-

liegen, nicht einen geringeren Grad der Stärke oder des Durchsetzungsvermögens gegenüber der ihm entgegenstehenden inhaltlichen Leugnung bedeutet. Beides, unausdrückliche Bejahung und ausdrückliche Verneinung, halten sich das Gleichgewicht — wenn dieser hier natürlich nicht klar vollziehbare Begriff überhaupt verwendet werden darf. Vor allem gilt — worauf schon oben hingewiesen wurde —, daß die eine der beiden Bewertungen nicht zeitlich früher als die andere ist, so daß die spätere die maßgebliche wäre. Wenn die Kontradiktion beschrieben wird: was unausdrücklich bejaht ist, wird ausdrücklich verneint, so könnte diese Formulierung die irrige Auffassung nahelegen, als ob die Verneinung die spätere Beurteilung sei und als ob es nun bei ihr sein Bewenden habe; tatsächlich darf die Sachlage mit gleichem Recht beschrieben werden durch: was ausdrücklich verneint ist, wird unausdrücklich bejaht.

Durch die Einsicht in die Unausdrücklichkeit und Inhaltlosigkeit des Urteilsartigen am Urteil gewinnt nun auch die Rede von der Rückwendung, die das Urteil »Ich lüge« vollzieht, an Gehalt und an Deutlichkeit. Wie Inhaltlichkeit als gedankliches Intendiertsein und damit als Gegenständlichkeit aufzufassen ist, so muß anderseits der formale Charakter — jene Unausdrücklichkeit und Nicht-Inhaltlichkeit — als Ungegenständlichkeit verstanden werden: im Fällen und im Haben eines Urteils ist dieses selbst kein Gegenstand, es »steht« uns nicht »entgegen«. Gegenstand ist allein das, was »in« dem Urteil, d. h. als dessen Inhalt, ausgesprochen wird. Das Haben »eines Urteils« ist allein als das Bestehen einer Situation zu beschreiben, in der wir, als Erkennende, uns dem Gegenstand gegenüber befinden; oder auch, was dasselbe besagt: das Haben »eines Urteils« ist das Wissen um den Gegenstand in einem bestimmten Modus, nämlich im Modus der Gewißheit. (Hier greift die Modalitätenlogik in das Mittelstück der Logik, in die Lehre vom Urteil, ein, und hier hat sie ihren systematischen Ort.) Diesen Modus des Wissens — nicht des Gewußten — dürfen wir auch als Seiendwissen kennzeichnen. In ihm weiß man, »daß« der Tatbestand so ist, wie man ihn inhaltlich — seinem »So-Sein« nach — schon kannte. Dabei ist für das volle Verständnis dieses Modus des Seiendwissens — genauer: des »Daßseiendwissens« — zu beachten, daß »seiend« hier Adverb zu »wissen« ist und keineswegs wie in dem Ausdruck »als seiend wissen«, d. h. »den Gegenstand als seiend wissen« interpretiert werden darf, also nicht in dem Sinne, wonach »seiend« eine dem Gegenstand zugeordnete Prädikation sei wie »rot«, »ohne Rest teilbar durch elf«, »ehrfürchtig«. Durch diese Zusammenhänge nun ist der Begriff der Zurückwendung — der Reflexion — in seinem hier in Betracht kommenden Sinn ausgewiesen.

Der Begriff meint nichts anderes als die Vergegenständlichung des zunächst ungegenständlich Vorliegenden. Was nur Modus des Wissens war, wird zum Gewußten, zum gedanklich Bezielten gemacht. Erst in der Rückwendung entsteht der Gegenstand »Urteil«. Wir sahen, daß das Urteil »Ich lüge« innerhalb der Rückwendung auf sich selbst eine Beurteilung erfährt, daß zu ihm als Urteil Stellung genommen wird: solche Beurteilung und Stellungnahme eben ist nur hinsichtlich eines Gegenstandes möglich. Der Gegenstand Urteil — nämlich das Urteil »Ich lüge« — ist es, von dem — in eben diesem Urteil — inhaltlich ausgesagt wird, daß ihm der Urteilscharakter zu Unrecht zukomme, daß von ihm der Geltungsanspruch unberechtigterweise erhoben werde. Die nicht gegenständlich gerichtete Bejahung und die gegenständlich orientierte Verneinung stehen hier — diese Bemerkung muß im gegenwärtigen Zusammenhang wiederholt werden — nicht im Verhältnis des zeitlichen Nacheinander. Wenn auch von der Vergegenständlichung des »zunächst« Ungegenständlichen gesprochen wurde, so ist doch zu beachten, daß im ungegenständlichen Fällen des Urteils »Ich lüge« schon ein Inhalt, ein Gegenständliches vorliegt — ein ungegenständliches »Urteilen« ist anders gar nicht möglich als so, daß »über« etwas geurteilt wird —, daß aber dieses Gegenständliche im Falle des Urteils »Ich lüge« eben jenes Ungegenständliche selber meint. Das Verhältnis zwischen ungegenständlichem Urteilsartigen und gegenständlichem Inhalt ist also hier völlig reziprok: nicht nur die — aus der Vergegenständlichung »hervorgehende« — Gegenständlichkeit setzt die — so der Vergegenständlichung unterworfene — Ungegenständlichkeit voraus, sondern es gilt auch umgekehrt, daß die Ungegenständlichkeit des Urteilens Bestand nur auf Grund der Gegenständlichkeit des Inhaltes, also hier: auf Grund ihrer Gegenständlichkeit hat. Diese Reziprozität herrscht nur hier, wo Identität besteht zwischen dem, was ungegenständlich in Funktion ist, und dem, worauf das gegenständlich nehmende Wissen geht, und wo infolgedessen die Kontradiktion möglich ist.

2.

Die Untersuchung ist bis hierher in der unmittelbaren und ausschließlichen Orientierung an dem Urteil »Ich lüge« durchgeführt worden. Sie muß nunmehr den Kreis ihrer Betrachtungen weiterziehen; sie muß den Satz »Ich lüge« mit den anderen Urteilsgestalten vergleichen: sowohl mit den einwandfrei gebauten Urteilen wie auch mit einer wichtigen weiteren unzulässigen Bildung. Die Erörterung muß sich dabei insbesondere den Fällen zuwenden, in denen ebenfalls die Vergegenständlichung des ur-

sprünglich ungegenständlichen Urteilsartigen vorgenommen ist. Mittelbarer, jedoch eigentlicher Gegenstand bleibt dabei die Paradoxie des Lügners, deren innerer Bau auf diese Weise weiter erhellt wird.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß schon die vorhergehende Analyse eine Einsicht vermittelt hat, die für das Urteil überhaupt Gültigkeit, ja fundamentale Bedeutung besitzt: an jeglichem Urteil muß zwischen Inhalt und Form unterschieden werden; und zwar gilt: erst durch die Form liegt jeweils ein Urteil als Urteil vor, und sie, die Form, kann nicht in dieser Weise — also bejahend, als gültig setzend — in Funktion treten, ohne daß ihr ein Inhalt zugehört, den sie bejaht, den sie als daß-seiend bestätigt. Welche Gestalten des Urteils sind auf Grund der Begriffe Inhalt und Form, so muß nun gefragt werden, als legitim zu beurteilen, welche Urteilskonstruktionen hingegen widersprechen dem Wesen des hier maßgeblichen Inhalt-Form-Verhältnisses? Dem Urteil »Ich lüge« muß, soviel darf schon gesagt werden, die Untersuchung innerhalb der letztgenannten Gruppe eine ausgezeichnete Stelle zuweisen.

(I A) Das Urteil, in dem das Verhältnis von Inhalt und Form die einfachste, klarste und sich ohne weiteres als legitim ausweisende Gestalt besitzt, ist durch einen Inhalt gekennzeichnet, in den in keiner Weise etwas von Urteil, Urteilsform und Geltungsanspruch eingeht, d. h. dessen Sinn in keiner Weise durch den Begriff der Form mitbestimmt ist. Dabei ist nach dem früher Gesagten von vornherein zu beachten, daß der solcherweise beschaffene Inhalt natürlich in der Urteilsform steht, daß aber dieser Umstand den Inhalt als solchen wegen der absoluten Inhaltlosigkeit der Form völlig unberührt läßt. Die Urteilsform bestätigt den Inhalt genau so, wie dieser eben als Inhalt besteht; sie fügt ihm weder etwas zu, noch verändert sie ihn in anderer Weise. Ein Gewußtes, das als solches seinem So-Sein nach — und d. h. zugleich: als möglich, als möglicherweise daß-seiend — bekannt ist, behält dieses bestimmte So-Sein in unveränderter Weise, wenn es vom Daß-Sein umschlossen wird; sonst wäre es ja gar nicht es selber, von dem alsdann gewußt würde, daß es ist. »Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche.« Ferner ist darauf hinzuweisen, daß in einen bestimmten Inhalt, wie man ihn als ein Gewußtes hat, nichts vom Begriff des Inhaltes eingeht; wäre das der Fall, dann auch bestimmte der Begriff der Form jeglichen besonderen Inhalt, denn der Begriff des Inhaltes kann wegen des hier herrschenden Korrelationsverhältnisses nicht ohne den der Form gedacht werden. Ein Inhalt ist also allemal zwar als Inhalt in Funktion, wird jedoch dabei nicht als der Begriff Inhalt gewußt. Er ist gedacht — doch nicht als Inhalt.

Diese Vorbemerkungen sichern den Begriff eines Inhaltes, der nichts von Form in sich beschließt, gegen etwa zu erhebende Einwände. Es zeigt sich, daß Inhalte dieses Charakters und damit Urteile ebensolchen Inhaltes möglich sind. Ja, diese Urteile bilden den Grundtyp, auf den alle anderen Gestalten zurückverweisen. Denn, daß sie inhaltlich nichts über Urteil und Geltung zum Ausdruck bringen, kann nichts anderes besagen, als daß ihre Inhalte unmittelbar auf Tatbestände der Welt gehen. Solche Urteile sind: »Karl ist gekommen«, »Ein schöner Tag heute«, »Die Winkelsumme im euklidischen Dreieck beträgt zwei Rechte«. In diesen Urteilen werden welthafte Tatbestände als solche, rein für sich, erfaßt; deren Erfaßtwerden hingegen ist nicht erfaßt; das besagt eben: deren Erkanntwerden in einem Urteil, das Vorliegen des Urteilsartigen, das Infunktionsein der Urteilsform ist nicht erfaßt. Der Blick geht hier geradeaus auf das Seiende selbst, nichts anderes wird gesehen.

(I B α) Es ist aber sehr wohl möglich, das, was in den eben besprochenen Urteilen außerinhaltlich in Funktion, ungegenständlich wirksam ist, mit in den Inhalt hereinzunehmen. Das Ganze des zunächst vorliegenden Urteils, Inhalt und Urteilsform zusammen, wird dann Inhalt. Das Urteil »Karl ist gekommen«, dessen Inhalt »die Ankunft (das Gekommensein) Karls« ist, geht über in das Urteil »Die Ankunft Karls trifft zu«, ». . . gehört rechtmäßigerweise in die Daßseinsform«, ». . . ist (daß-) seiend« oder kurz ». . . ist«. Der Inhalt dieses neuen Urteils ist als das Zutreffen, als das Sein des Gekommenseins Karls zu formulieren.

Der Begriff des Existentialurteils erhält hier einen klaren Sinn, und dieser Terminus sollte in seiner Anwendung ausdrücklich auf die so bestimmte Urteilsgestalt eingeschränkt werden. Wenn der Ausdruck »Existentialurteil« überhaupt einen Spezialfall unter den Urteilen bezeichnen soll, muß es der sein, der in der genannten Weise durch das inhaltliche Auftreten des Seins, des Daß-Seins gekennzeichnet ist. Außer inhaltlich wird ja von jedem Urteil — als Urteil — das Zutreffen, die Existenz behauptet.

Grundsätzlich ist hier zu bemerken, daß verschiedene Urteile nur durch eine Verschiedenheit der Urteilsinhalte möglich sind, daß infolgedessen auch eine bestimmte Gruppe unter den Urteilen nur durch die besondere Kennzeichnung der Inhalte dieser Urteile herausgehoben werden kann. Das Urteilsartige oder Erkenntnisartige als solches ist ja an allen Urteilen, an jeglichem Erkennen dasselbe: die formale Zuerkennung des Daß-Seins. Es gibt nur ein Erkennen, und der Plural Erkenntnisse empfängt seine Berechtigung und seinen Sinn durch die Tatsache, daß es viele Inhalte, was besagt: viele Tatbestände, viele Sachver-

halte gibt. Diese Bemerkung gilt insbesondere auch vom Existentialurteil als einer besonderen Gestalt des Urteils überhaupt: nur sein Inhalt ist begrifflich als ein besonderer zu bestimmen.

Das Besondere des Inhaltes des Existentialurteils nun ist darin zu sehen, daß in ihn ein Solches mit eingeht, das primär überhaupt keinen Inhaltscharakter besitzt. Im allgemeinen bestimmen sich die Inhalte als spezielle schon von vornherein in der Ebene des ursprünglichen Inhaltlichen, ohne die Urteilsform durch Verinhaltlichung und Hereinnahme in sich zu Hilfe zu nehmen. So ist die spezielle Gruppe der physikalischen Urteilsinhalte schon »ursprünglich«, schon als Tatbestände der Welt von allen anderen: den biologischen Inhalten, den historischen, den mathematischen usw. geschieden. Die Besonderheit des Existentialurteils bewirkt, daß es — indirekt — über die Welt das Gleiche aussagt wie dasjenige Urteil, aus dem es durch Vergegenständlichung des Daß-Seins hervorgegangen ist: die beiden Urteile »Karl ist gekommen« und »Das Gekommensein Karls ist« verweisen in diesem Sinn auf den gleichen Tatbestand. Das Daß-Sein, das der Inhalt des zweiten Urteils mehr — über den Inhalt des ersten hinaus — aufweist, fügt wegen seiner primären Inhaltlosigkeit nichts Tatsachenartiges hinzu, nichts, was in einem ursprünglichen Sinn inhaltsartig wäre. Deshalb dürfen die beiden Urteile als äquivalent bezeichnet werden, was aber gerade nicht bedeutet, daß sie inhaltsgleich sind; sie haben verschiedene Inhalte: der eine ist nicht durch den Begriff des Daß-Seins, der andere aber gerade durch diesen Begriff mitbestimmt. Das macht einen Unterschied, obwohl das Daß-Sein seine »inhaltliche Leere« bei der Vergegenständlichung bewahrt.

Das logisch Relevante an jeglichem Urteil ist sein Urteilscharakter als solcher; die »formale Logik« betrachtet nicht die Inhalte in ihrer jeweiligen Besonderheit und in ihrer Mannigfaltigkeit, sondern eben die Form. Vom Existentialurteil darf deshalb gesagt werden, daß sein Inhalt in Gestalt des Daß-Seins ein Logisches enthält. Noch in anderen Gestalten kann das Logische Inhalte bestimmen; das Existentialurteil ist deshalb für uns ein erstes Beispiel für einen allgemeinen Urteilstyp, den wir unter dem Titel »logisierendes Urteil« begreifen wollen: der Inhalt eines solchen Urteils ist nicht schlechthin ein Tatbestand der Welt, er betrifft vielmehr in irgendeiner Gestalt auch dessen erkenntnismäßiges Erfaßtwerden, er bezeichnet nicht den Tatbestand rein als diesen selber, sondern auch das Verhältnis, in dem wir, als Erkennende, zu ihm stehen. Den »logisierenden Urteilen« treten die oben an erster Stelle (unter I A) behandelten als »schlichte Urteile« gegenüber; hier tritt das Logische nur außerinhaltlich, als das in echter Formfunktion stehende Daß-Sein auf.

Das Existentialurteil zeigt das Wesen der Urteilsform mit aller Deutlichkeit: wird daß Daß-Sein verinhaltlicht, so büßt es mit seiner tatsächlichen Formsituation auch seine logische Wirksamkeit ein. Läßt man die zunächst außerhalb des Inhaltes ihren Ort habende Bejahung (das Daß-Sein, die Gültigkeit, die Existenz) zum Inhalt werden, so besitzt man alsogleich kein Urteil mehr. Aus dem Urteil »Karl ist gekommen« wird der bloße Inhalt »das Sein der Ankunft Karls«. Ein Urteil kommt erst dann zustande, wenn neuerlich die Urteilsform diesen Inhalt umfaßt, und zwar indem sie nun wirklich außerinhaltlich bleibt und damit in der ihr ursprünglich zukommenden Formfunktion steht, wie es der Fall ist, wenn wir formulieren: »Die Ankunft Karls ist«. Man mag das Sein immer wieder in den Inhalt hereinnehmen, man mag ganze Schachtelungen bilden: »das Sein des Seins . . . der Ankunft Karls«, man gelangt dann immer nur zu bloßen Vorstellungen; das Verfahren ist Leerlauf, es »zieht« erst, wenn das Sein nicht mehr ausdrücklich gedacht und nicht mehr ausgesprochen ist, sondern unausdrücklich wirksam geworden ist; dann gelangt man wieder zu einem Existentialurteil — in diesem Fall zu einem solchen höherer Ordnung.

(I B β) Die Hereinnahme der Urteilsform in den Inhalt kann nun auch in »negativer Weise« geschehen. Das ergibt einen zweiten Typ der logisierenden Urteile. Es wird dann inhaltlich erklärt, daß der Urteilscharakter hinsichtlich eines bestimmten Inhaltes zu Unrecht bestehe, daß einem bestimmten Inhalt das Daß-Sein nicht zukomme. Die Urteile, deren Inhalte durch diese Negation gekennzeichnet sind, heißen »negative Urteile«.

Die Theorie des negativen Urteils, die hier in Kürze zu geben ist, hat folgendes hervorzuheben.

Das negative Urteil ist kein schlichtes Urteil, es trägt tatsächlich logisierenden Charakter. D. h.: das Urteil »Karl ist nicht gekommen« steht nicht koordiniert neben dem andern: »Karl ist gekommen.« Wäre das der Fall, so müßte — genau so, wie in dem letztgenannten Urteil die »Position« ihren Ort außerhalb des Inhaltes hat — auch die Negation des negativen Urteils in dieser Weise formal als Urteilscharakter auftreten. Das aber trifft nicht zu. Auch im negativen Urteil ist außerinhaltlich wirksam allein das — positive — Daß-Sein, die Bejahung. Als Urteil erhebt auch das negative Urteil den Anspruch auf Geltung — Geltung aber ist immer positive Geltung. Was wird durch das negative Urteil bejaht, was soll gelten? Die Negation! D. h. die Negation ist Inhalt dieses Urteils. Es gibt nur einen Urteilscharakter, und eine Negation läßt sich demgemäß immer nur inhaltlich ausdrücken. »Negatives Erkennen« wäre ein Widerspruch in sich; nur von einem negativen Erkannten darf

gesprochen werden. Auch hier hat unsere allgemeine Einsicht Geltung, daß eine besondere Gruppe von Urteilen sich nur durch Kennzeichnung des besonderen Inhaltes dieser Urteile bestimmen läßt.

Es gibt — so dürfen wir im gegenwärtigen Zusammenhang dies Ergebnis auch formulieren — nur eine »Urteilsqualität«, wenn hier überhaupt der irreführende Ausdruck »Qualität« verwendet werden soll; jedes Urteil ist als Urteil, d. h. sofern sein Urteilscharakter in Betracht kommt, positiv. Diese Bemerkung richtet sich nicht nur gegen die traditionelle Einteilung der Urteile »der Qualität nach«. Sie enthält darüber hinaus auch eine Kritik am Begriff der »Urteilstafel« überhaupt und damit an der Vorstellung, daß von verschiedenen »Formen« des Urteils gesprochen werden könne oder müsse. Was in dieser Auffassung als »Form« gilt, ist — von dem konsequenten Formbegriff aus beurteilt — durchaus Inhalt.

Da allein die Daßseinsform besteht, darf natürlich nicht gesagt werden, die im negativen Urteil auftretende Negation sei die »Nichtseinsform«, diese nur eben »als Inhalt«. Nein, es gilt, daß das Daß-Sein einem bestimmten Inhalt zukommen oder nicht zukommen kann. Das »Nicht« des negativen Urteils drückt dieses »Nicht-Zukommen« der einen Urteilsform aus, und befindet sich demgemäß in Koordination mit dem »Zukommen«. Mit anderen Worten: das negative Urteil steht gleichgeordnet neben dem Existentialurteil; dieses sollte deshalb folgerichtig als positives Existentialurteil, das negative Urteil selbst als negatives Existentialurteil bezeichnet werden. Stellung und Wesen dieses negativen Existentialurteils sind nun — so dürfen wir die vorausgegangenen Feststellungen zusammenfassend formulieren — dadurch gekennzeichnet, daß ihm kein »negatives schlichtes Urteil« zugeordnet ist, während das »positive schlichte Urteil« gerade besteht, nämlich das oben (unter I A) behandelte »schlichte Urteil«.

Der Annahme zweier Urteilsformen — einer positiven und einer negativen — steht auch die Schwierigkeit entgegen, daß dann diese beiden »Formen« als mit eigenem So-Sein ausgestattet gedacht werden müßten, also tatsächlich ein Inhaltliches darstellten und den Titel Form gar nicht verdienten. Denn die beiden »Formen« müßten ja unterschieden werden können, Unterscheidungen aber sind nur möglich im Bereich des Vorgestellten und müssen in Verschiedenartigkeiten, die notwendig solche des So-Seins sind, gründen. — Anderseits eben müssen hinsichtlich eines vorliegenden Inhaltes zwei »Fälle« möglich sein: es kann nicht so sein, daß einem Inhalt die eine Form mit Notwendigkeit zukomme, sonst gehörte ja die Form dem Inhalt an, würde mit diesem ohne weiteres mitgedacht, und die ganze Korrelation Inhalt-Form büßte ihren Sinn ein.

Auch das mit dem Erkenntnis- und Urteilsbegriff wesensmäßig verknüpfte Phänomen der Unwissenheit, der Frage, des Verlangens nach Erkenntnis wäre nicht möglich; die Tatsache, daß Erkenntnisse nicht von vornherein vorliegen, daß Erkenntnisse — und das heißt zugleich: Urteile — gewonnen werden, hätte keinen Bestand. — So enthält also das Wesen des Urteils ein Doppeltes: nur eine Form ist möglich, und doch müssen zwei »Fälle« möglich sein. Von dieser doppelten Einsicht her ist die Struktur des negativen Urteils zu verstehen: dessen Form ist der eine Urteilscharakter, die Position; die beiden »Fälle« aber versteht es — wie das positive Existentialurteil — als Stehen und als Nichtstehen in der einen Form, und auf die damit gegebene Alternative nimmt es gleich dem positiven Existentialurteil in inhaltlicher Weise Bezug.

An den Schachtelungen, wie sie oben bei Erörterung des positiven Existentialurteils erwähnt wurden, kann sich auch die Negation beteiligen, sie kann dabei mit der Position in beliebiger Kombination auftreten (das Nichtsein des Nichtseins . . ., das Nichtsein des Seins des Nichtseins . . ., usw.). Grundsätzlich wichtig ist dabei, daß eine solche aus Bejahungen und Verneinungen bestehende Reihe allemal außerinhaltlich durch die Bejahung abgeschlossen sein muß, wenn ein Urteil vorliegen soll. Über diese Schachtelungen stellt die traditionelle Logik die bekannten Äquivalenzgesetze auf, von denen das geläufigste dasjenige ist, wonach die Verneinung einer Verneinung äquivalent — nicht sinngleich (s. o.) — einer Bejahung ist.

(II) Im vorigen sind die legitimen Urteilsgestalten in ihren Grundtypen dargestellt worden. Insbesondere hat sich dabei gezeigt, daß Vergegenständlichungen der primär ungegenständlichen Urteilsform und das besagt: »Rückwendungen« im Sinne des obigen Sprachgebrauchs keineswegs ohne weiteres unrechtmäßige Verfahren darstellen. Es muß nun das Kriterium dafür angegeben werden, wann die Hereinnahme des Formbegriffs in den Urteilsinhalt unzulässig ist.

Hier ist die Feststellung von entscheidender Bedeutung, daß bei Hereinnahme der Urteilsform in den Inhalt sich der ursprüngliche Inhalt ändert; der alsdann vorliegende Inhalt ist nicht mehr der des schlichten Urteils. Es besteht, wie wir diesen Tatbestand schon formulierten, keine Sinngleichheit. Die einem schlichten Urteil zugehörigen logisierenden Urteile — das positive und das negative Existentialurteil — sind neue, übergeordnete Urteile, die jenes als Ganzes — als das Ganze von Inhalt und Form — von außen oder von »oben« beurteilen. Die erörterten logisierenden Urteile bewirken eine Rückwendung, aber — das ist entscheidend und begründet ihre Legitimität — sie sind nicht identisch und

wollen nicht identisch sein mit demjenigen Urteil, auf das sie sich zurückwenden, d. h. mit dem schlichten Urteil. Diese logisierenden Urteile beurteilen durch ihren Inhalt nicht sich; die Bestätigung ihrer selbst erlangen sie erst — worauf aufmerksam gemacht wurde — durch die neuerlich außerinhaltlich hinzukommende Urteilsform.

Die jetzt zu besprechenden illegitimen Urteilskonstruktionen nehmen nun unzulässigerweise diese verschiedenen Urteile als identisch in eines zusammen; dieses eine beurteilt — seinem inhaltlich zum Ausdruck gebrachten Anspruch gemäß — sich selbst: weder nimmt es auf ein solches anderes — schlichtes — Urteil Bezug, das von ihm beurteilt würde, noch weist es auf ein weiteres ihm übergeordnetes hin, von dem es bezielt würde. Diese fälschliche Selbstbeurteilung kann in zweierlei Gestalt auftreten.

(II a) Sie kann erstens positiv sein. Es handelt sich dann um ein Urteil, in dem inhaltlich die eigene Geltung zum Ausdruck gebracht wird. »Dieser gegenwärtige Satz ist gültig«, ». . . ist wahr«, ». . . ist zu bejahen« wären Formulierungen für ein solches Urteil. Der sich selbst für gültig erklärende Inhalt ist es auch, von dem der ontologische Gottesbeweis Gebrauch macht. Es wird hier der Begriff eines Wesens gebildet, zu dem es inhaltlich — so, wie es gedacht wird — gehört, daß es »real« ist. Da aber Realsein nichts anderes als Daß-Sein besagen kann, handelt es sich hier tatsächlich um einen Inhalt, der sich selbst als zutreffend setzen möchte. Die Grundtatsache der korrelativen Zweiheit von Inhalt und Form ist durch die Bildung dieses Inhaltes verletzt. Die Form steckt im Inhalt, ist als Form ausgelöscht. Wohlgemerkt: hier ist mit der Form, die in den Inhalt eingegangen ist, nicht die Form gemeint, wie sie einem anderen — schlichten — Inhalt zukommt, sondern gerade die Form, sofern sie diesen sie enthaltenden Inhalt selbst umkleidet. Mit andern Worten: während im legitimen positiven Existentialurteil die Form nur verinhaltlicht und aus ihrer Formfunktion herausgenommen auftritt und sich durchaus mit der Inhaltsituation, in der sie sich nunmehr befindet, bescheidet, ist die Form hier Inhalt und erhebt sie doch zugleich den Anspruch, außerinhaltlich, in echter Formfunktion stehend wirksam zu sein. Mit der Auflösung des echten Formbegriffs hebt diese Urteilsbildung auch ohne weiteres den Erkenntnisbegriff auf. Der Begriff der Frage hat dann keinen Bestand. Er ist es aber, der den Erkenntnisbegriff wesentlich bestimmt, insofern alles Erkennen als Ziel und Erfüllung einer Frage, als Antwort auf eine Frage auftritt. Eine vorerkenntnisartige »Unwissenheit« kann dann in einem echten Sinn nicht bestehen, denn jeder Inhalt, den wir nach Belieben ausgedacht haben, muß dann, indem wir in ihn durch eben dieses

bloße Ausdenken das Daß-Sein hineinlegen, für uns tatsächlich seiend werden können. Von der Erkenntnis, daß er tatsächlich zutrifft, könnte nicht mehr gesprochen werden. Die Überlegungen, die Kant anläßlich seiner Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises über diese Frage anstellt, sind, soweit das Grundsätzliche in Betracht kommt, überzeugend: »Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.« »Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existiere oder nicht.«

(II b) Das Urteil, das in der geschilderten Weise sich selbst positiv beurteilt, enthält keinen Widerspruch. Es ist zwar unzulässig und widerspricht dem Wesen des Urteils, aber es ist nicht in sich widersprechend. Denn hier befinden sich ja der innerinhaltliche und der außerinhaltliche Geltungsanspruch gerade in Übereinstimmung. Anders das Urteil, das sich selbst negiert: auch dieses verletzt den Begriff des Urteils dadurch, daß sein Inhalt von sich aus die Entscheidung darüber in Anspruch nimmt, ob es zutrifft oder nicht. Darüber hinaus aber begründet in diesem Fall der Verstoß gegen das Wesen des Urteils die — oben erörterte — Kontradiktion. Im legitimen negativen Urteil (negativen Existentialurteil) kann diese Kontradiktion nicht auftreten, weil die hier inhaltlich ausgesprochene Negation auf ein fremdes Urteil geht und die eigene positive Urteilsform nicht berührt.

Die in Abschnitt 1 durchgeführte Analyse des Satzes »Ich lüge« gewinnt erst, wenn man ihre Ergebnisse in den Rahmen des hier entwickelten größeren Zusammenhanges stellt, ihren vollen Gehalt. Es ist jedoch nicht nötig, die früheren Gedanken hier noch einmal unter den neu gewonnenen Gesichtspunkten im einzelnen durchzusprechen. Nur zwei Einsichten, die sich auf Grund der jetzt durchgeführten Betrachtungen ergeben, seien ausdrücklich genannt.

Der logische Bau, den der Satz »Ich lüge« besitzt, ist, worauf erstens aufmerksam gemacht werden soll, der einzige, der zu einer »logischen Paradoxie« führt. Vor allem ist die Konstruktion einer logischen Paradoxie nicht dadurch möglich, daß ein Satz gebildet wird, der inhaltlich bejaht, was außerinhaltlich verneint ist, denn eben solche Sätze sind grundsätzlich unmöglich: jegliches Urteil ist als Urteil außerinhaltlich bejaht. Soll ein Widerspruch zwischen dem inhaltlich Ausdrücklichen und dem außerinhaltlich Unausdrücklichen zustande kommen, so ist das also nur dadurch zu bewerkstelligen, daß die Verneinung seiner selbst zum Inhalt gemacht wird; allein die Gestaltung des In-

haltes hat man in der Hand, und mit der Positivität der Urteilsform muß man rechnen. Dabei ist weiterhin zu beachten, daß hier die Fälle, in denen Widersprüche ihren Ort ganz innerhalb des Inhaltes haben, ausscheiden. Solche Widersprüche sind selbstverständlich möglich; allein, sie verdienen nicht, als logische bezeichnet zu werden. Sie tragen, da sie ganz und gar durch den Inhalt bestimmt sind, den Charakter eben des jeweiligen Inhaltes und sind, wenn sie überhaupt näher gekennzeichnet werden sollen, danach zu benennen: als mathematische, physikalische, historische usw. Das »Logische«, in einem klaren und folgerichtigen Sinn verstanden, ist an einem solchen Widerspruch nicht beteiligt.

Zweitens sei hier folgendes bemerkt. Der Satz »Ich lüge« birgt, was bereits an der früheren Stelle betont wurde, den Widerspruch nur in latenter und potentieller Weise. Der Mechanismus seiner Aktualisierung und Sichtbarmachung gewinnt nunmehr seine Klärung: er fällt mit der Vergegenständlichung des zunächst Ungegenständlichen zusammen. Es zeigte sich früher, daß die Annahme der Wahrheit des Satzes »Ich lüge« dessen Falschheit mit sich führt, so daß alsdann Wahrheit und Falschheit nebeneinander stehen und die Kontradiktion mit ihren beiden Seiten sichtbar wird. Sichtbarwerdung kann aber nach den vorausgegangenen Überlegungen nichts anderes als Inhaltwerdung bedeuten: indem die Wahrheit des Satzes »Ich lüge« angenommen wird, erfährt die Urteilsform dieses Urteils eine Vergegenständlichung — des näheren: eine positive Beurteilung —, und sie tritt so inhaltlich neben die — schon inhaltlich vorliegende — Falschheit. Nur die eine Seite der Kontradiktion wird also der Verinhaltlichung unterworfen. Die andere ist schon Inhalt, obgleich ebenfalls auf die Form gehend und diese ebenfalls beurteilend — dieses »Obgleich« kennzeichnet ja gerade den sich selbst beurteilenden Inhalt, und das in diesem Nachsatz Enthaltene ist es auch, das hier die Falschheit auf eine Ebene mit der angenommenen Wahrheit bringt und koordiniert neben diese treten läßt. Nimmt man hingegen Falschheit des Urteils »Ich lüge« an, beurteilt man es also in negativer Weise, so ist es auch dann eine Vergegenständlichung, die den Widerspruch explizite herstellt. Die Vergegenständlichung unter verneinender Beurteilung kehrt in diesem Falle vermöge ihrer aufhebenden Funktion die inhaltliche verneinende Aussage um zur Bejahung, so daß wieder Verneinung und Bejahung inhaltlich und koordiniert einander gegenüberstehen. Der soeben bezeichnete Prozeß der Umkehrung darf natürlich auch von der anderen Seite her dargestellt werden: der verneinende Inhalt kehrt die verneinende Beurteilung um; das Verhältnis ist völlig reziprok. Die letztge-

nannte Sprechweise hat sogar den Vorteil, eine beide Fälle — den der negativen wie auch der positiven vergegenständlichenden Beurteilung — umfassende, gemeinsame Formulierung zu ermöglichen. Es ist dann zu sagen: der negative Inhalt des Satzes »Ich lüge« läßt — das ist sein Sinn, nichts anderes besagt er — allemal die vergegenständlichende Beurteilung, sei sie nun positiv oder negativ, umschlagen, und setzt so neben sie ihr kontradiktorisches Gegenteil.

3.

Die Korrelation von Inhalt und Form, wie sie durch die Gesamtheit der vorausgegangenen Analysen ihre Darstellung gefunden hat und wie sie die Grundlage unseres Verständnisses der Paradoxie des Lügners bildet, muß als der logische Urtatbestand gelten. Zur Begründung dieser These sei auf folgendes hingewiesen.

Die scharfe Trennung beider korrelativer Begriffe erwies sich als unumgänglich zunächst bei der Betrachtung des Satzes »Ich lüge«; hier, wo beide Phänomene sich in Kontradiktion zueinander befinden, konnten ihre Verschiedenheit und ihre Verschiedenartigkeit nicht übersehen werden. Die Geltung und die klärende Funktion dieser Korrelation erstrecken sich jedoch, wie sich zeigte, auf die Lehre vom Urteil überhaupt. Diese aber bildet das Mittelstück der gesamten Logik, auf das alle weiteren logischen Probleme ihrem Gehalt nach bezogen sind und von dem her diese ihre Aufklärung erlangen müssen. Die zentrale Stellung des Urteils, die in neuerer Zeit in der Anlage logischer Gesamtdarstellungen weitgehend anerkannt worden ist, ergibt sich schon aus den überlieferten Begriffsbestimmungen der Logik, wonach diese die Wissenschaft vom »Denken« ist. Dieses »Denken« wird gewöhnlich als »richtiges Denken« verstanden, so daß es mit »Erkennen« gleichgesetzt wird, denn nur ein Erkennen kann in dieser Sphäre »richtig« sein. Wird aber in jener Begriffsbestimmung neben diesem mit Erkennen gleichkommenden Denken noch ein weiteres mitgedacht, ein »bloßes Denken«, ein »Ausdenken«, so kann dieses jedoch nicht als isolierter, eigenständiger und seinen Sinn ganz in sich tragender Gegenstand angesehen werden; dieses »Denken« kann als sinnvoll nur in der Bezogenheit auf das Erkennen gelten; im Erkennen hat alles logisch Relevante sein Ziel und findet es seine Erfüllung. — Aber nur mit dem Formalen am Erkennen hat es die »formale Logik« zu tun, und auch dieser überlieferten Bestimmung wird die vertretene Auffassung gerecht, die das Inhalt-Form-Verhältnis in die Mitte der Logik rückt und in der Form das eigentlich Logische sieht. Was der hier maßgeblichen Grundkonzep-

tion die Richtung gibt, ist gerade die Verfolgung des Formbegriffs in seinen inneren, reinen Sinn[1]).

Weiterhin sei darauf hingewiesen, daß die Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten auf nichts anderes als auf das Verhältnis eines vorliegenden Inhaltes zur Urteilsform gehen: sie besagen, daß einem Inhalt die Form zukommt oder nicht zukommt in dem prägnanten Sinn, daß höchstens einer und mindestens einer dieser beiden Fälle zutrifft. Die übliche Terminologie bezeichnet aber diese beiden Sätze als »logische Axiome«, und so wird der grundlegende Charakter des durch sie dargestellten Tatbestandes ausdrücklich anerkannt. Hier ist nur noch hinter das, was die beiden Sätze über diesen Tatbestand aussagen, zurückgegangen worden zu dem, was phänomenal als das Letzte zu gelten hat und was die tragende Grundlage aller weiteren Aussagen, gerade auch der beiden »Axiome«, ausmacht.

4.

Es ist noch zu zeigen, daß mit der Aufhellung der Paradoxie des Lügners tatsächlich auch die übrigen logischen Paradoxien ihre Klärung erfahren.

In ihnen allen steckt in eingekleideter Gestalt die Paradoxie des Lügners, d. h. sie alle werden letztlich verschuldet durch jenes unzulässige, in seiner Bildung dem logischen Urtatbestand widersprechende Urteil, dessen Inhalt die Selbstverneinung ist. Wir stellten oben fest, daß bereits der Satz »Ich lüge« die Kontradiktion nicht in einer offen zutage liegenden Gestalt zeigt, weil ihre eine Seite das außerinhaltlich und unausdrücklich Vorliegende ist. Diese Latenz des Widerspruchs ist nun in den anderen Paradoxien noch durch die Tatsache der Einkleidung gesteigert. Das zeigte schon die Paradoxie des Kretensers, auf die nach der oben durchgeführten Analyse hier nicht mehr eingegangen zu werden braucht.

Um zu klären, wie die Einkleidung durch die übrigen Paradoxien, die hier grundsätzlich in gleicher Weise verfahren, bewerkstelligt wird, sei die Paradoxie des Euathlos untersucht. Euathlos, ein junger Athener, hatte bei Protagoras Unterricht in der Rechtskunde genommen, und vertragsgemäß brauchte er das Honorar an Protagoras erst zu zahlen, wenn er den ersten Prozeß, den er zu bestehen habe, gewonnen haben werde. Da Euath-

1) Die Lehre vom Urteil ist hier keineswegs vollständig entwickelt, d. h. der Formbegriff noch nicht unter allen Perspektiven entfaltet worden. Vor allem ist hier nicht auf die durch den Subjektbegriff bestimmte »Struktur« des Urteils eingegangen worden; vgl. meinen Aufsatz »Die logische Funktion der Sprache«, Bl. f. D. Ph. IX, 4 (1936), auch mein Buch »Die Form des Erkennens« (1929), S. 52 ff.

los in keinen Prozeß verwickelt wurde, verklagte ihn Protagoras auf Zahlung. So wurde die Frage, ob er zahlen muß, selbst Gegenstand seines ersten Prozesses, und der Spruch der Richter hätte sich, wie er auch gelautet hätte, selbst aufgehoben: Verurteilung zur Zahlung hätte ungünstigen Ausgang des Prozesses für Euathlos und also Befreiung von der Zahlung bedeutet, Befreiung durch den Spruch hinwider wäre in entsprechender Weise mit Zahlungsverpflichtung gleichbedeutend gewesen. Die Richter sollen sich wegen dieser Schwierigkeit und scheinbaren Ausweglosigkeit der Urteilsfällung entzogen haben. — Entscheidend für das Zustandekommen der Paradoxie ist offenbar der Inhalt des Vertrages, und zwar des Vertrages in seiner Anwendung auf den besonderen zwischen Euathlos und Protagoras geführten Prozeß. Allgemein, d. h. bezogen auf andere etwaige Prozesse, also so, wie er den Vertragspartnern im Augenblick des Vertragsschlusses erschien, ist der Vertrag durchaus sinnvoll und widerspruchsfrei; schon dieser Umstand bewirkt eine Verdeckung der Kontradiktion; doch soll auf ihn nicht weiter eingegangen werden, weil er nicht in allen der »eingekleideten« Paradoxien vorliegt. Wichtiger, weil den Einkleidungen aller hier zu besprechenden Paradoxien eigentümlich, ist folgendes Moment: durch den Vertrag — und zwar durch diesen in seiner Anwendung auf den Prozeß Euathlos -Protagoras — wird dem Urteil »Euathlos muß zahlen« (und in gleicher Weise dem Urteil »Euathlos braucht nicht zu zahlen«) eine zweite Bedeutung, d. h. ein zweiter Inhalt — neben seinem ursprünglichen und eigentlichen — beigelegt, und dieser zweite Inhalt ist nichts anderes als die Selbstverneinung. Dadurch, daß der *eigentliche* Sinn des Satzes »Euathlos muß zahlen« *zunächst* verstanden wird und er klar und legitim ist, wird der Widerspruch, den die zweite Bedeutung mit sich führt — und schon hier nicht ohne weiteres sichtbar ist —, weiter verkleidet. Der eigentliche Sinn ist in der Tat nur Verkleidung, denn er ist für das Zustandekommen des Widerspruchs völlig gleichgültig. Er darf auch nicht so aufgefaßt werden, als spiele er hier innerhalb einer sachlichen Schlußkette, die alsdann zum kontradiktorischen Gegenteil führte, als erstes Glied eine Rolle. Es wären ganz andere Tatbestände, die sich sachlich aus der Verpflichtung des Euathlos zur Zahlung ergäben, z. B. die Folgen für den Vermögensstand sowohl des Euathlos wie des Protagoras. Die Kontradiktion haftet also nicht an dem sachlichen, eigentlichen Gehalt des Satzes »Euathlos muß zahlen«. Sie, d. h. der sie bergende Sinn, der sie einschließende Inhalt — die Selbstverneinung —, ist ihm *beigelegt* worden. Die Paradoxie *benutzt* nur den sachlichen Sinn, um hinter ihm — mittels des Begriffs des Vertrags — den illegitimen Sinn zu verstecken und dadurch das Erstaunen zu steigern, wenn der

Widerspruch hervorspringt — der Widerspruch, der ja dann auch in der Gestalt einer auf einen sachlichen, leibhaftigen Tatbestand gehenden Kontradiktion erscheint und nicht mehr nur an einem sachlich leeren Satz wie »Ich lüge jetzt« hängt. Es ist mithin der Vertrag, der den Widerspruch verschuldet und der in seiner Anwendung auf den Prozeß Euathlos-Protagoras unmöglich — »logisch« unmöglich — ist. Die Richter hätten ihn deswegen für ungültig erklären müssen, um alsdann unabhängig von ihm das Urteil zu fällen.

Was sich in dieser Analyse zeigte, gilt nun von allen in Rede stehenden Paradoxien: sie versehen allemal eine Aussage, die an sich einen klaren und widerspruchslosen Inhalt besitzt, mit einer zweiten Bedeutung, eben mit dem Nichtzutreffen seiner selbst, d. h. allemal ist eine Verabredung im weitesten Sinn — ein Vertrag, eine Definition, auch eine einseitig erlassene, aber anzuerkennende Verfügung oder ein Versprechen — in Funktion. Anders kann man die Kontradiktion überhaupt nicht mit den legitimen Inhalten verknüpft sein lassen, diese selber enthalten ja von sich aus, »von Natur« keinen Widerspruch. Freilich nicht geradewegs und unvermittelt wird dem einwandfreien, sachlichen Urteil jener illegitime Sinn als zweite Bedeutung beigelegt. Die Verabredung ist allemal in eine geschickte Tatbestandskonstruktion eingelagert.

Hiernach müssen die folgenden Paradoxien beurteilt werden. Ein Krokodil, das ein Kind geraubt hat, verspricht (!) der Mutter, ihr das Kind dann, aber auch nur dann, zurückzugeben, wenn sie, die Mutter, die Wahrheit darüber sage, ob sie es zurückerhalten werde. Ihre Aussage lautet: »Ich erhalte das Kind nicht zurück.« Muß es ihr nun zurückerstattet werden? Wie die Antwort auch lauten mag, sie hat den — zweiten, ihr »beigelegten« und illegitimen Sinn, — selbst ungültig zu sein. — Unter dem Dorfbarbier sei — definitionsgemäß! — der Mann des Dorfes verstanden, der alle Leute des Dorfes rasiert, die sich nicht selber rasieren, und nur diese. Rasiert er sich selbst? (Oder auch in folgender Einkleidung: durch eine Verordnung wird verfügt [!], daß alle Leute des Dorfes, die sich bislang selbst rasierten, dies auch künftig zu tun haben, und daß anderseits diejenigen, die sich vom Dorfbarbier rasieren ließen, diese Gepflogenheit weiterhin beizubehalten haben. Was soll der Dorfbarbier selber auf Grund dieser Verordnung tun?)— Als »prädikabel« sei ein solcher Begriff bezeichnet (!), der in zutreffender Weise von sich selber auszusagen ist, als »imprädikabel« hat demgemäß ein solcher Begriff zu gelten, der nicht durch sich selbst zu prädizieren ist. Welchen Charakter trägt nun der Begriff »imprädikabel«, ist es prädikabel oder imprädikabel?

Innerhalb der Gruppe der »eingekleideten« Paradoxien nimmt die Rus-

sellsche Paradoxie eine Sonderstellung ein. Sie bewerkstelligt die Einkleidung durch Übergang von der »Inhalts-« zur »Umfangslogik« und erzielt dadurch eine mengentheoretische Gestalt: *M* sei die Menge aller derjenigen Mengen, die sich nicht selbst enthalten. Enthält sich *M*? Hier ist zu beachten: der Satz »*M* enthält sich« ist nur der mengentheoretische Ausdruck dafür, daß *M* die Eigenschaft besitzt, die den Elementen eben dieser Menge zukommt, also die Eigenschaft, sich selbst nicht zu enthalten.

5.

Im Anschluß an die letzte Bemerkung sei darauf hingewiesen, daß insbesondere auch Bertrand Russells Untersuchungen zu den logischen Paradoxien nicht jene enge Verbindung mit den zentralen logischen Phänomenen herstellen, die oben in den einleitenden Ausführungen als erforderlich bezeichnet wurde. Um in Kürze das Verhältnis zu kennzeichnen, in dem die im vorigen entwickelten Gedanken zu Russells Ergebnissen stehen, seien folgende Punkte hervorgehoben. Grundsätzlich ist zunächst festzustellen, daß Russells Prinzip des fehlerhaften Zirkels, welches das Kernstück seiner zum Zwecke der Auflösung der Paradoxien aufgestellten »Theorie der logischen Typen« ausmacht, in seinem letzten Sinn nichts anderes meinen kann als gerade die in unseren Überlegungen als entscheidend herausgestellte Tatsache, daß ein Satz keine Aussage über seinen eigenen — formal vorliegenden und formal wirksamen — Urteilscharakter machen darf. Unsere These, daß ein Urteil immer nur den Urteilscharakter eines anderen, ihm untergeordneten Urteils beurteilen darf, erscheint in Russells Typentheorie als die Forderung, die Stufen oder »Typen« streng auseinanderzuhalten. Es muß aber nun gegen Russell eingewendet werden, daß diese Forderung, wie er sie vertritt, nicht in dem Maße durchsichtig und überzeugend dargestellt ist, daß sie ein letztes Verständnis vermittelte. Es ist zwar zu erkennen, daß bei Einhaltung des von Russell aufgestellten Prinzips die Paradoxien vermieden werden. Allein, zum eigentlichen Phänomen, das sich dem Blick klar darböte und das dem Prinzip seine letzte Begründung gäbe und durch das dieses zugleich in den größeren Zusammenhang der logischen Theorie gestellt würde, dringen Russells Darlegungen nicht vor. Russells Prinzip ist seinem ganzen Sinn nach gleichsam nach vorn gerichtet: es erscheint als Mittel zu einem Zweck, es schöpft seine Rechtfertigung aus dem Erfolg; es wird von der Frage beherrscht, was für Gedankenoperationen unterbleiben müssen, damit keine Widersprüche zustande kommen. Das Prinzip erscheint nicht im Sinne einer echten Begründung »rückwärts« verankert, nicht als eine Forderung, die in einem letzten einsichtigen Tatbestand

gründete. Offenbar steht im Hintergrund der Russellschen Überlegungen richtungweisend die mathematische Methode der Axiomatik, nach der eine Begründung der Axiome nicht verlangt werden kann und nach der für diese allein die Frage bedeutsam ist, ob sie zu keinen Widersprüchen führen. Doch ist hiergegen zu bemerken, daß dieses mathematische Verfahren keineswegs den Erfordernissen einer philosophischen Klärung gerecht wird, und es ist darauf hinzuweisen, daß Russell selbst auch wieder die Forderung nach unmittelbarem Aufweis und unmittelbarer Klärung anzuerkennen scheint, wenn er schreibt: die Typentheorie »steht auch in einem gewissen Einklang mit dem natürlichen Denken und wird so auch innerlich glaubwürdig«[1]. Der solcherweise bedingte Mangel an Durchsichtigkeit der Russellschen Überlegungen drückt sich insbesondere in einer störenden Schwerfälligkeit der Formulierungen aus. Schon die Fassungen seines Prinzips des fehlerhaften Zirkels zeigen dieses Merkmal, und die Auflösung gerade der grundlegenden Paradoxie des Lügners zeichnet sich bei ihm in ungerechtfertigter Weise durch Verwickeltheit und Umständlichkeit aus.

1) Russell-Whitehead, Einführung in die Mathematische Logik (Einleitung der Principia Mathematica), deutsch von H. Mokre, S. 55.

VOM WESEN DES TECHNISCHEN SCHAFFENS.

VON

EBERHARD ZSCHIMMER (KARLSRUHE).

Vom Urbeginn der Kultur bis auf den heutigen Tag wollten die Erfinder der Technik im Grunde nichts anderes als das Werk fortsetzen, das die organische Natur mit der Erzeugung des Menschen beendete. Der Mensch, dieser »große Treffer« unter unzähligen Versuchen der Natur, wäre ohne die Erfindungen der Technik ein hilfloses Tier geblieben. Niemals hätte er sich, beschränkt auf die Mittel der Natur, zur höchsten Stufe des Lebens erhoben. Erst mit dem Streben nach größerer Macht über die Materie der Welt und ihre Kräfte beginnt sein Aufstieg in das Reich des Geistes.

Macht ist etwas anderes als ein Mittel zum Zweck. Das Mittel ist weder in der bloßen Vorstellung des Zweckes enthalten, noch hat es an der verwirklichten Vorstellung teil; es bleibt außerhalb des Zweckes. Die Macht dagegen ist im erreichten Zweck selbst verkörpert; in ihm selbst genießt der Wille erst die Wirklichkeit seiner Kraft. Macht ist eine Fähigkeit, ein Vermögen. Wer Macht besitzt, kann mehr als einer, dem sie fehlt. Jeder Künstler gibt davon ein Beispiel: sein Können ist seine Macht; er genießt sie in der Verwirklichung seiner Ideen.

Für den Erfinder der Technik bedeutet Macht den Inbegriff der wirklich verfügbaren Möglichkeiten, wie man vorgestellte Veränderungen der materiellen Welt in die Tat umsetzen könne. Das Mögliche wird mit Naturnotwendigkeit das Wirkliche, sobald der Inhaber der Macht Gebilde der Technik einschaltet. Was er will, vollbringen die in Funktion gesetzten Kräfte; in ihrer Funktion liegt sein Können. Alle Technik ist gesteigertes Können, Erhöhung der naturgegebenen Macht des Menschen über die Materie der Welt.

Offenbar ist die Grundlage dazu die wunderbare Tatsache, daß unser Leib Befehle unseres Willens durch die Tätigkeit der Organe vollzieht. Ohne dieses Wunder der Natur wäre der Schöpfer der Technik machtlos. Wäre aber der Urmensch auf die Naturtechnik beschränkt geblieben, dann

hätte er niemals eine höhere Stufe des Lebens erreicht. Wollte er sich über das Tier erheben, so mußte er zuerst versuchen, die Macht der Organe zu steigern durch den Gebrauch von Werkzeugen. Es ist klar, daß die ersten Erfindungen darin bestehen mußten: 1. naturgegebene Werkzeuge zu benutzen, um die natürlichen Bedürfnisse des Lebens zu befriedigen, Nahrung und Schutz zu finden, den Raum zu überwinden, Lasten zu schleppen, Tiere zu erjagen und Feinde zu töten; 2. mit natürlichen Werkzeugen künstliche herzustellen, die solche Zwecke besser erfüllten; 3. mit künstlichen Werkzeugen Veränderungen der materiellen Welt hervorzubringen, die mehr bedeuten als Not des Leibes abzuwenden. Denn schon im Urmenschen regte sich der schöpferische Geist, der mehr können will als der Wilde, der mit Knüppeln, Baumstämmen, Palmblättern, Knochen oder Steinen zu Werke geht.

Auf der letzten Stufe der Entwicklung der Urtechnik wurde entscheidend, daß das verbesserte Werkzeug immer bessere Werkzeuge herzustellen erlaubt. Schließlich trat an die Stelle der Menschenhand und -kraft die Maschine. Sie zwang Naturkräfte von ungeheurer Stärke zu Arbeitsleistungen, die ein Mensch niemals vollbringen kann. Es gibt aber zwischen dem ersten Werkzeug und allen übrigen Gebilden der Technik bis zur vollkommensten Maschine keine scharfe Grenze des Begriffs. Der Stammbaum der Werkzeuge verästelt sich in die ungeheuer verzweigte Krone technischer Gebilde überhaupt. Wie verschieden ihre Gestalt auch sei, der ihnen innewohnende Grundzweck ist derselbe geblieben: Macht über die materielle Welt. Um sich dies deutlich zu machen, vergleiche man einen Augenblick die Welt, die den Lebensraum eines Wilden der Südsee bildet, mit der Kulturwelt einer Stadt, in die ein Mensch versetzt wird, dem alles zu Gebote steht, was die Technik bietet. Der von der Technik zum Wirken ermächtigte Geist lebt in der Stadt in seiner eigenen Atmosphäre und Wärme. Umgeben von zahllosen technischen Gebilden, bei Tag und bei Nacht, ähnelt er einem Zauberer, dessen Wink die Dinge anders gehorchen als in der wilden störrischen Natur.

Geschaffen wurde die städtische Welt von Erfindern und Werkleuten der Technik. Sie ist zum größten Teil das Erbe ungezählter Generationen vor uns. Denn alles, was hier geht und steht, wird den schöpferischen Gedanken und der Arbeit von Männern verdankt, deren Namen kaum noch in Erinnerung sind. Die Technik von heute ist das Gemeinschaftswerk dieser Namenlosen der Geschichte und unserer Zeitgenossen. Darin gleicht das technische Schaffen der Schöpfung der Naturwissenschaft, der Kunst und jeder anderen Kulturleistung einzelner Menschen und Völker. Auch das größte Genie kann die Leistungen von Generationen vor ihm nicht aus

sich selbst heraus erschaffen. — Ebenso gewiß ist, daß der Satz »Männer machen die Geschichte« nicht allein in der Politik gilt. Aus dem Heer der zahllosen Erfinder und Ingenieure, die die Technik schufen, ragen diejenigen hervor, die Bedeutendes und Geniales geleistet haben. Und es ist keine Frage, daß immer zuerst der Erfindergedanke da sein und als möglich erwiesen sein mußte, bevor die praktische Arbeit des Ingenieurs beginnen konnte. Die Wissenschaft bringt keine Erfindungen hervor, die prinzipiell Neues darstellen; sie kann nur verbessern und ermöglicht dem Ingenieur das Kombinieren und Berechnen; sie gibt ihm aber niemals einen grundsätzlich neuen technischen Gedanken.

* * *

Der Begriff des Ingenieurs und der Begriff des Erfinders bilden zwei Kreise, die sich überschneiden. Nur ein Teil der Berufstätigkeit der Ingenieure fällt in den Begriffskreis des Erfinders; und dieser vollbringt Leistungen, die man nur von einem Teil der berufstätigen Ingenieure erwartet. Es gibt berühmte Erfinder, die keine Ingenieure waren und Ingenieure, die in ihrem Beruf keine Erfindung von einiger Bedeutung machten, obwohl sie als Ingenieure in hohem Maße schöpferisch waren. Wie dies zu verstehen sei, möge die folgende Betrachtung erläutern.

Der Maschineningenieur gleicht in seinem praktischen Beruf, abgesehen von seiner organisatorischen Tätigkeit im Betrieb, dem Baumeister. Es ist nicht die Aufgabe des Baumeisters, neue Erfindungen auf dem Gebiet der Bautechnik zu machen. Keiner seiner praktischen Entwürfe und Gedanken wäre patentfähig. Die technischen Erfindungen, ohne die er nichts bauen könnte, waren längst von anderen gemacht; meistens haben sie sich im Laufe der Jahrtausende allmählich entwickelt. Er verwertet sie bei der Lösung seiner Aufgabe, indem er sich allein mit dem Bilden und Gestalten wirklicher Dinge befaßt. Jeder Bauwettbewerb zeigt, wie verschieden der allgemeine technische Begriff »Wohnen« durch die lebendige Anschauung erfüllt sein kann. Keine neuen Erfindungsbegriffe werden beim Planen eines Gebäudes ausgedacht, sondern greifbare Gebilde aus anschaulich vorgestellten Stoffen entworfen. Jedoch der eine Baumeister löst die Aufgabe unvergleichlich besser, bedeutender als hundert andere Bewerber. Er sieht, was diese nicht sehen: bessere Raumausnutzung, sparsamere Verwendung der Mittel, eine weit vollkommenere Verwirklichung des Begriffes »Wohnen«.

Die Ansprüche mögen noch so bescheiden sein, — für den genialen Baumeister ist Bauen eine schöpferische Aufgabe. Er überragt die Mittelmäßigen durch eigenartige Einfälle. Und ähnlich müssen wir den genialen

Ingenieur verstehen. Er hat keine allgemeinen Erfinderprobleme der Technik zu lösen. Man fordert von ihm als praktischem Werkmann kein neues System der Kraftmaschinenarbeit, kein neues Verfahren der Stromerzeugung, keine neuen Ideen zu fliegen, in die Ferne zu sprechen oder zu sehen. Vielmehr verlangt man, daß er als praktischer Fachmann längst bekannten Erfindungen eine unbekannte Gestalt gebe. Um einzusehen, wie das möglich ist, bedenke man, daß der Erfindungsgedanke nur aus Begriffen besteht, die wirkliche Maschine dagegen aus etwas Greifbarem, aus Materie. Die Theorie einer besonderen Art der Kraftmaschinenarbeit ist dem Ingenieur gegeben; die praktische Aufgabe ist: das wirkliche Ding und die Funktion der wirklichen Naturkräfte zeichnerisch und rechnerisch so genau festzulegen, daß nur noch der Anstrich und die Aufschrift der Maschine beliebig zu verändern sind.

Wie in jedem Beruf gibt es auch unter den Ingenieuren große und bedeutende Menschen, mittelmäßige und minderwertige. Worin ihre Größe und Bedeutung bestehen kann, beurteilen wir nach der schöpferischen Leistung. Ob der Mann Eigenes hervorgebracht hat, ist die Frage, und ob sein Plan eine Steigerung des Hergebrachten zum Ungewöhnlichen bedeutet. Zum Teil ist dies dem »unverdienten Glück« eines genialen Einfalls zu verdanken, zum größten Teil aber das persönliche Verdienst des Schöpfers; beides ist in der großen Tat untrennbar verbunden.

Es ist erstaunlich, mit welcher Sicherheit der fachmännisch geschulte Ingenieur die gewaltigsten Massen und Energien, die gefährlichsten Kräfte der Natur auf dem Papier beherrscht. Er baut auf dem Papier, er zwingt Kräfte auf dem Papier zu Leistungen, die sie, nachdem der Plan ausgeführt wurde, in der wirklichen Welt vollziehen müssen. Das ist nicht nur, wie manche glauben, die schulgerecht erlernte »Anwendung der Wissenschaft«. Denn ihre Unzulänglichkeit erweist sich bei jeder großen Ingenieuraufgabe nur zu bald. Man steht mit leeren Begriffen und Schemen der Theorie vor der unberechenbaren Fülle der unerschöpflichen Natur, die zu immer neuen, ungeahnten Überraschungen bereit ist. So wenig ein Physiker nach den Gesetzen der Himmelsmechanik voraussagen könnte, daß es ein wirkliches Körpersystem von der Gestalt und Funktionsweise unseres Sonnensystems geben müsse, so wenig kann der Ingenieur nach dem allgemeinen Erfindungsgedanken der Patentschrift vorausberechnen, welche Gestalt und Funktionsweise die aus wirklicher Materie bestehende Maschine und die aus der Natur stammenden Kräfte haben müssen. Unendliche Möglichkeiten der Anschauung stehen ihm offen. Und wer eine bisher unbekannte Verkörperung des Erfindergedankens schaffen soll, unternimmt bei großen Aufgaben der Technik ein Wagnis. Gelingt es,

dann wird mit der Lösung der Aufgabe mehr erreicht als der praktische Zweck. Denn, was einmal geht, das weiß man dann für alle Zeiten; es wird Vorbild für das Heer der Nachkommen, es ist eine neue Erkenntnis für die Ingenieurwissenschaft.

* * *

Der praktische Beruf des Ingenieurs schließt keineswegs aus, daß er Gelegenheit findet, ja sich verpflichtet fühlt, Erfindungen zu machen wie der reine Erfinder. Wer Maschinen baut, wer technische Anlagen für die chemische Industrie, für Bergbau und Hüttenwerke schafft, muß sehr oft den Weg des Erfinders gehen, weil die Lösung seiner Aufgabe nach bekannten Vorbildern nicht möglich ist. Daß hierzu, außer der Befähigung für den praktischen Beruf, die angeborene Begabung zum Erfinder gehört, versteht sich von selbst. Worin sie besteht, ist oft untersucht worden. Das Entscheidende ist: Erstens, daß dem Erfinder eine technische Idee einfällt. Kein Wissen, weder Fleiß noch Willenskraft vermag den Mangel an technischem Einbildungsvermögen zu ersetzen. Mit verstandesmäßiger Überlegung, durch Kombinieren und Berechnen kann niemand für die Praxis wie für die Wissenschaft prinzipiell Neues, Umwälzendes erschaffen. Alles Grundlegende stammt aus der Tiefe des unbewußten Daseinsgrundes. Wie aus dem Nichts geboren, überrascht den Erfinder sein eigener Einfall. Hier ist der für die Kritik des technischen Schaffens bedeutsame Punkt: die echte Schöpfung der Technik entspringt nicht dem Verstande. Der Verstand macht sich erst ans Werk, wenn der geniale technische Einfall da ist.

Zweitens muß der Erfinder an seine Idee mit unerschütterlicher Kraft glauben. Selbst dann, wenn alle andern von der Unmöglichkeit des Erfolges überzeugt sind, darf der Urheber der Idee den Kampf um ihre Verwirklichung nicht aufgeben. Darin liegt seine Größe.

Drittens ist notwendig, daß der Erfinder Schwierigkeiten der Ausführung des Urmodells durch unermüdliches Erkunden, Forschen und Versuchen überwindet. Niemand außer dem Vater des Gedankens hätte Lust und Ausdauer dazu. Daher gipfelt die Leistung des Erfinders in der praktischen Durchführung der Idee bis zu einem Urmodell, womit bewiesen wird: »Es geht!«

Viertens muß der Erfinder sein eigener schärfster Kritiker sein. Er muß die Mängel und Fehler seines Wunschgebildes sehen, um die Probleme zu erkennen, die zu lösen sind. Wie in der Kunst, so beruht auch beim Erfinden ein erheblicher Teil der Leistung auf Erkenntnis und logischem Denken.

Der »Leidensweg des großen Erfinders« gleicht dem Schicksal fast aller genialen Schöpfer. Nicht genug, daß die Natur ihr Geheimnis hartnäckig verbirgt, bekämpfen menschliche Widersacher aus Bequemlichkeit, Dummheit oder Eitelkeit den Neuerer in der Technik. Schon die Gleichgültigkeit der Zeitgenossen hinderte die Ausführung mancher genialen Idee. — Gedanken sind aber noch keine Tatsachen. Darum erkennt die Geschichte nur diejenigen Erfindungen an, die wirklich vollbracht wurden.

Wägt man die Bedeutung der beiden Berufe des Erfinders und des Ingenieurs gegeneinander ab, so ist keine Frage, daß demjenigen, dem es gelang, einen neuen technischen Gedanken durch ein Urmodell, wenn auch auf unzweckmäßige Weise, zu verwirklichen, der Primat des Schöpfers der Technik zukommt. Denn nicht das geringste Werk der praktischen Technik könnte geschaffen werden, wenn nicht zuerst der Gedanke des Erfinders in einer irgendwie ausführbaren Form dagewesen wäre. Jede Ingenieurleistung verkörpert Erfinderleistungen, die entweder der Ingenieur selbst, oder ein anderer vollbrachte; dies steht unwiderlegbar fest.

Ebenso gewiß ist aber, daß keine noch so bedeutende Idee eines Erfinders praktisch verwirklicht werden konnte, so lange die Werkleute der Praxis sein Urmodell nicht zu einem lebensfähigen Geschöpf machten. Meist kennen wir die Urmodelle nicht, weil viele Erfinder sie vernichteten und durch bessere ersetzten; oft waren oder wurden sie Ingenieure, um die Verwirklichung ihrer Ideen selbst durchführen zu können.

* * *

Vergleicht man die eigentümliche Art des Schaffens bei großen Erfindern und großen Ingenieuren, so ergeben sich gleichfalls Ähnlichkeiten und Unterschiede.

Man muß den Ausdruck »technische Einbildungskraft« und »technische Idee« beim reinen Erfinder und beim Ingenieur in etwas verschiedenem Sinne verstehen. Der reine Erfinder, der von Beruf kein Werkmann der Technik zu sein braucht, richtet sein Denken auf a l l g e m e i n e Ziele der Technik; seine Einbildungskraft schweift in ungemessene Fernen. Dagegen denkt der praktische schaffende Ingenieur, gezwungen durch die gegebene Aufgabe, an lauter greifbare und nahe Dinge. Das Allgemeine ist für ihn da; das Problem lautet: Verkörperung dieses Allgemeinen unter besonderen Verhältnissen und Bedingungen der Praxis. Und dazu bedarf es bei großen Ingenieuraufgaben einer bedeutenden Schöpferleistung. Ihr Ursprung, das wissen wir, ist das Unbewußte. Sie beruht ebenso wie das Erfinden auf einem glücklichen Einfall, der wie aus dem Nichts, aus unbekannter Tiefe des Daseins aufsteigt. Wie beim Erfinden eine »technische

Idee« da sein muß, so auch bei den Schöpfungen des Ingenieurs. Doch ist die Ingenieuridee kein allgemeiner Begriff, wie der Erfindergedanke, sondern die Linien- oder Modellskizze einer greifbaren Gestalt, deren wichtigste Züge wie in der Malerei anschaulich erfaßt werden.

Der Gegensatz im Schaffen des Erfinders und des Ingenieurs besteht vor allem in folgendem: Der Ingenieur muß unzählige Tatsachen berücksichtigen, an die sein Auftrag gebunden ist; dem Erfinder sind diese Daten, als beliebig veränderliche Einzelbeispiele des allgemeinen Problemgedankens, gleichgültig. Ob man beim Suezkanal oder irgendwo auf der Erde dieselben bautechnischen Erfindungen in einem andern Kanalbau noch einmal verwirklicht, berührt das Denken des Erfinders nicht. Für den Ingenieur dagegen kann jedes neue Kanalprojekt ein ihn leidenschaftlich fesselndes Problem enthalten, das zu seiner Lösung einer »Ingenieuridee« und jahrelanger Forschungs- und Versuchsarbeiten bedarf. Ebenso verhält es sich mit Tunnelbauten, mit Wasserkraftanlagen, Bahnen, Wärmekraftmaschinen, Flugzeugen und unzähligen andern Beispielen aus der Praxis des Maschineningenieurs.

Jedoch die Ingenieure sind nicht die einzigen wissenschaftlich geschulten Werkmänner der Technik. Die Stufenreihe Erfinder–Ingenieur–Werkmeister–Arbeiter (wobei noch Zwischenstufen vorkommen), ist nur der besondere Fall der Maschinen- und Bauindustrie und der mit Maschinen arbeitenden Fabriken, Ausbesserungswerkstätten der Bahnen usw. Der Ingenieur tauscht seine Stelle in der übrigen Industrie mit Fachleuten von ganz andrer wissenschaftlicher Schulung. Schon in der chemischen Technik nimmt der Erfindungsgedanke eine völlig neue Form an: der technische Mechaniker zwingt die Kräfte durch greifbare Körper zu den Funktionen, die sie ausüben sollen; in der chemischen Technik liegt aber der Kern der Idee im Unsichtbaren, im Reiche der Moleküle und Atome. Der Ingenieur schafft gewissermaßen nur das Bett, worin sich das chemische Kräftespiel vollzieht. Denn die reagierenden Stoffe, ob sie nun fest, flüssig oder gasförmig sind, müssen in bestimmten Räumen aufeinander wirken, voneinander getrennt werden usf. Der Ingenieur baut Anlagen, die zwar im Prinzip eine Übersetzung des Laboratoriumbetriebs in den Maßstab der praktischen Wirklichkeit darstellen; es bedarf dazu jedoch häufig neuer Ingenieurideen, die mit den »chemisch-technischen Ideen« an sich nichts zu tun haben. Und es bedarf gewöhnlich einer jahrelangen praktischen Versuchsarbeit im großen, bis die Sache lebensfähig ist.

* * *

Fassen wir zusammen, was die Betrachtung des Schaffens der Erfinder und Werkleute der Technik ergeben hat! Ähnlich wie die Naturforscher

vereinigen auch sie ihre Lebensarbeit zur Lösung einer gemeinsamen geschichtlichen Aufgabe. Während die Naturforscher an dem anschaulichen System einer Weltvorstellung arbeiten, das einem Begriffssystem von Gesetzen verschiedener Form unterworfen ist, schaffen die Techniker an einer den Erdball umspannenden riesenhaften Erweiterung des Menschenleibes und seiner natürlichen Funktionen. Diese »Universalorganisation der greifbaren Welt« ermöglicht unzählige künstliche Zweckfunktionen der Naturkräfte. Jede neue Funktion, die die Erfinder erdacht und erzwungen haben, steigert die Macht des Willens über die Materie um einen bis dahin unbekannten Grad. Damit dies gelingen konnte, waren notwendig: 1. der ursprüngliche, aus dem Unterbewußtsein der Seele stammende technische Einfall des Erfinders, die »technische Idee«; 2. die Verwirklichung des Gedankens durch den Betrieb eines brauchbaren Urmodells; 3. die Erschaffung einer lebensfähigen Gestalt des Modells durch praktische Werkleute der Technik; und 4. der geschichtliche Fortschritt der gesamten Technik bis zu der Stufe der Entwicklung, aus welcher die Voraussetzungen zur praktischen Herstellung eines brauchbaren Modells gegeben waren.

Das Genie der Technik unterscheidet sich vom Genie der Kunst, der Forschung, der Politik nur durch den andersartigen Grundzweck seines Schaffens. Die Idee, der allgemeine Begriff des schöpferischen Zweckes ist es, die dem Erfindergedanken eine eigene, von der Idee des Künstlers, des Forschers und des Staatsmannes unterschiedene Gestalt gibt. Das Wesentliche der erfinderischen Leistung stimmt mit den Leistungen in jenen Gebieten des Schaffens überein, die von jeher als klassische Beispiele echter Geistesschöpfungen gelten.

DAS REALISTISCHE VORURTEIL.

VON

MARIE HAUBFLEISCH (WIEN).

Der kritische Realismus glaubt sich dem Idealismus gegenüber insofern im Vorteil, als er wirklichkeitsnahe ist, organisch hervorgewachsen aus einem natürlichen Realismus. Er allein kommt seiner Meinung nach der unbefangenen Wirklichkeitsauffassung des vorwissenschaftlichen Menschen nahe, während die idealistische Theorie, nur auf philosophischer Spekulation beruhend, sich jener entfremdet.

In wesentlich anderem Lichte erscheinen diese Behauptungen auf Grund der kritischen Untersuchungen Robert Reiningers in seiner »Metaphysik der Wirklichkeit« (erschienen 1931 bei Braumüller). Sein Gedankengang ist ungefähr folgender:

Das Wurzelhafte, Urtümliche, das der kritische Realismus meint, wenn er behauptet, seine kritisch gereinigte Wirklichkeitsauffassung auf das naive Weltbild aufzubauen, bekommt er in Wahrheit gar nicht zu fassen, weil es ein Irrationales ist: ein instinktives, unwillkürliches und unreflektiertes Reagieren auf die Umweltdinge, als ob sie auch unwahrgenommen bestünden — und zwar so beschaffen, wie sie uns vorliegen. Was den Namen des »naiven« Realismus verdient, ist kein diskutierbarer Standpunkt, keine reflexive Einstellung, sondern eine unwillkürliche Haltung, die selbstverständliche Lebensform des handelnden Menschen und nicht etwa bloß des kritischen Realisten: auch der extremste Idealist zeigt sich im praktischen Leben als ein solcher natürlicher Realist. Es liegt hier eine Verwechslung von theoretischer Einstellung mit naturgegebener Haltung oder Lebensform vor; eine solche aber, nicht ein Standpunkt, ist der natürliche oder — mit einem Ausdruck Reiningers — emotionale Realismus.

Erst wenn dieser natürliche Realismus zum Bewußtsein seiner selbst gebracht und genötigt wird, Rechenschaft abzulegen über sein unwillkürliches Reagieren auf die Umweltdinge, als ob sie an sich bestünden, er-

gibt sich jenes angeblich naive Weltbild, das nach N. Hartmanns Behauptung kontinuierlich ins wissenschaftliche übergeht: Die Dinge extra nos sind zugleich Dinge praeter nos.

Hier kreuzt sich mit der schon erwähnten Begriffsverquickung von unwillkürlicher Haltung mit reflexiver Einstellung eine zweite: die Verwechslung von unbefangener und unkritischer Auffassung. Die naive Einstellung ist gar nicht so naiv, wie sie scheint; sie ist durchsetzt von Voraussetzungen, vorgefaßten Meinungen, die aus individueller oder genereller menschlicher Erfahrung stammen, wohl auch durch die Sprache bedingt sind; sie unterliegt mannigfachen »Idolen«, mit Bacon zu reden, und erweist sich als wohl unkritisch, nicht aber unbefangen. Eine wahrhaft unbefangene Wirklichkeitsauffassung in ihrer Reinheit darzustellen, ist Sache der Philosophie, und zwar — der idealistischen, wie sich aus folgenden Erwägungen ergeben wird.

Die vorwissenschaftliche realistische Theorie besagt, auf den knappsten Ausdruck gebracht: die Dinge um uns existieren auch oder schon unwahrgenommen und so, wie sie sich uns darbieten. Ihre Existenz praeter nos gehört unabtrennbar zu ihrem Wesen. Der kritische Realismus prägt nun dieses Urteil über die Umweltdinge in ein Urteil über die Realität an sich um, aber in negativem Sinne: die bewußtseinsunabhängige Realität deckt sich keineswegs mit dem uns Vorliegenden, dem Ding extra nos, das ja ein Ding für uns darstellt, aus dem sich die wahre »Realität« nur erschließen läßt. Also das eine steht für den kritischen Realisten von vornherein fest, daß es eine ichfreie Realität geben müsse; es handelt sich einzig darum, wer denn ihre Rolle übernimmt, da es nun einmal das Wahrnehmungsding nicht tun kann. Gerade am Ansatzpunkt seiner Kritik, da er die Adäquatheitsthese des natürlichen Realismus fallen läßt, verfährt der kritische Realismus unkritisch, indem er jene Voraussetzung, daß es unbedingt ein bewußtseinsunabhängiges Sein geben müsse, unbesehen von der natürlichen Weltansicht übernimmt, ja durch sein Bemühen, diese Realität richtig zu bestimmen, noch unterstreicht. Dem kritischen Realisten selbst kommt es freilich gar nicht zum Bewußtsein, daß er seine Theorie auf diese unbewiesene Voraussetzung, das realistische Vorurteil, wie Reininger sagt, aufbaut; er hält die Annahme einer bewußtseinsunabhängigen Realität für unerläßlich, um den Bestand unseres Weltbewußtseins zu erklären. Daß wir trotz unserer zufällig und zeitlich getrennt auftretenden Wahrnehmungen doch ein geordnetes, zusammenhängendes Weltbild besitzen, gründe sich auf eine transsubjektive Ordnung und Gesetzmäßigkeit hinter der Erscheinungswelt, sowie sich jedes unerwartete Auftreten einer bestimmten Bewußtseinserscheinung nur auf

ein Geschehen außerhalb des Bewußtseins zurückführen lasse; das Gegebene selbst biete nirgends einen Anhaltspunkt, sein Dasein verständlich zu machen.

Alle diese Behauptungen sind unvermerkt vom realistischen Vorurteil diktiert. Zusammenhang und Ordnung in unserem Weltbild stiften wir selbst, indem wir, unsere gegenwärtige Wahrnehmung durch Erinnerungs- und Phantasievorstellungen zu einem Gesamtbild ergänzend, uneingestandenerweise eben jene Annahme transzendenter Realitäten ja schon vorwegnehmen, die der kritische Realist als Bedingung jenes geordneten Weltbildes aufstellt. Der kritische Realismus hypostasiert die selbstverständliche Annahme eines bewußtseinsunabhängigen Seins zu einer Wesenheit außerhalb des Bewußtseins, die nun ihrerseits den Bestand eben dieses natürlichen Realglaubens rechtfertigen soll. Daß sich unsere intermittierenden Wahrnehmungen doch auf ein und dasselbe Ding beziehen, kommt in Wahrheit nicht auf Rechnung einer hinter der Wahrnehmung stehenden beharrenden Realität an sich; das ist ja gerade die Leistung unseres Bewußtseins, daß es die Wahrnehmung außer sich setzt, zum Gegenstand objektiviert und ähnliche Wahrnehmungen miteinander identifiziert zur gleichen Wahrnehmung desselben Dinges. Nur aus unserem Bewußtsein wissen wir, was »dasselbe« heißt; einer bewußtseinstranszendenten Realität sind auch unsere Begriffe fremd und nie könnte sie uns dazu verhalten, gerade jetzt diese oder jene anzuwenden und ein Ding als dasselbe anzuerkennen. Und was die zufälligen und unerwarteten Geschehnisse anbelangt, deren Auftreten angeblich aus dem Bewußtseinsablauf nicht zu erklären ist und auf eine transzendente Ursache hinweist, so muß gesagt werden, daß wir ihnen den Charakter des Zufälligen und Unerwarteten ja selbst verleihen, indem wir im Zuge des natürlichen Realglaubens durch Realsetzung auch vergangener Bewußtseinsmomente einen »Bewußtseinsverlauf« konstruieren, in den die vorliegende Bewußtseinserscheinung gerade nicht hineinpaßt. Mit Recht bewertet Reininger die Argumente des kritischen Realisten für die Notwendigkeit, eine transzendente Außenwelt zu setzen, als uneingestandene Versuche einer nachträglichen Rechtfertigung des realistischen Vorurteils.

Nicht genug damit, daß das wissenschaftliche Prinzip der Setzung einer ichfreien Realität eine ohnehin naturgegebene Tatsache des vorwissenschaftlichen Bewußtseins nur wiederholt, entstammt auch das Material zum Aufbau einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt ausschließlich unserem Bewußtseinsschatze. Was immer wir als Substrat unseren Bewußtseinserscheinungen zuordnen mögen — es setzt sich ja doch aus Bewußtseinsdaten in verschiedenen Kombinationen zusammen.

Wir bedürfen aber auch keiner transzendenten Realität, um unseren natürlichen Realglauben zu begründen. Was wir von den Umweltdingen erwarten, ist nur, daß sie jederzeit wahrgenommen werden können; ob und in welcher Gestalt sie sozusagen in der Zwischenzeit ihre Existenz fristen, ist ja für den Bestand unserer empirischen Welt, den der kritische Realist erklären will, belanglos. Eine derartige Realität an sich ist ja doch immer, wenn auch bloß der Form nach, eine Verdopplung des ganz selbstverständlich für an sich existierend gehaltenen Wahrnehmungsdinges; was ihm den Anschein einer transzendenten Instanz verleiht, ist immer nur das realistische Vorurteil. Über die Tatsache, daß wir fast unentrinnbar darin verstrickt sind, täuscht uns die Sprache, die an schon objektivierten Bewußtseinswirklichkeiten orientiert ist und, den Verhältnissen der Außenwelt entsprechend, mit Aktivformen und mit Bezeichnungen für Korrelativbegriffe arbeitet. Der Name »Bewußtsein« ist offenbar schon unter dem Zwang des Vorurteils in Korrelation zu einem Sein »an sich« gebildet. Besonders verhängnisvoll wird der Ausdruck »Wahrnehmung«, der zu Unrecht aus der Sinnesphysiologie in die Erkenntnistheorie herübergenommen wurde und nun auch hier einen Vorgang zu bezeichnen scheint. In der Erkenntnistheorie darf er aber nichts anderes besagen, als daß uns ein Gegenstand sinnfällig vorliegt, nicht etwa als bloß Vorgestelltes oder Begriffliches. Doch wir unterliegen der Verführung durch die Sprache und projizieren gleichsam das momentan sinnlich Gegebene nach rückwärts in ein transzendentes Dunkel, um es von dort her wieder im Vordergrund als Wahrnehmungsbild in Erscheinung treten zu lassen; die Kopie — wenn man angesichts der qualitativen Verschiedenheit noch so sagen darf — soll das Original beglaubigen.

In unser Bewußtsein aber fällt nichts von einem angeblichen Vermittlungsvorgang zwischen einer außerbewußten Realität und dem Ich; das Vorgefundene steht ganz unvermittelt, frei und selbständig vor uns. Daß dieses »Erste für uns« nicht zugleich das »Erste von Natur« sein sollte, läßt sich unmöglich beweisen. Wenn wir uns auf die Aussagen des wahrhaft unbefangenen Bewußtseins beschränken, dürfen wir nur behaupten, daß das Vorliegende eben jetzt existiert, und zwar dort und so beschaffen, wo und wie es sich uns darbietet. Diese wahre »naive« Wirklichkeitsauffassung schält die idealistische Erkenntnistheorie aus dem Gemenge von unmittelbar Erfahrenem, überkommenen Lehrmeinungen und unkritischen Voraussetzungen erst heraus. Sie bedient sich dazu der Methode der Wirklichkeitsnähe, welche fordert, sich streng an die Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins zu binden, solange nicht wirklich zwingende Gründe vorliegen, darüber hinauszugehen, und an

jedem Gegebenen den Charakter seiner Ichbezogenheit im Auge zu behalten. Mir gegeben ist eben auch der Anschein eines Ansichexistierens der Umweltdinge. Ihn als Täuschung hinzustellen, beabsichtigt der erkenntnistheoretische Idealismus keineswegs — hierin tut ihm der Realismus Unrecht; er will ihm einzig den richtigen logischen Ort zuweisen, nämlich seinen Platz innerhalb des natürlichen Weltbildes. Der richtig verstandene Idealismus setzt sich nicht zum Ziel, die Existenz transzendenter Realitäten als unmöglich zu erweisen; er behauptet nur, daß die Annahme solcher Realitäten nicht nur durch keinerlei Gründe gerechtfertigt ist, sondern auch nichts zum Verständnis unseres empirischen Weltbildes beitragen kann: eine unnahbare transzendente Realität, mit der wir gar keinen Kontakt hätten, könnte auch keinen Einfluß auf unser Bewußtseinsleben ausüben; Kants »äußerer Sinn«, der durch Dinge an sich affiziert wird, ist ja doch nur als Fiktion zu werten. Ferner zeigt der Idealismus auf, wie uns zur Setzung einer Außenwelt praeter nos ja doch kein anderes Material zur Verfügung steht als unsere Bewußtseinsdaten anschaulicher oder begrifflicher Natur.

Eine gerechte Beurteilung des Idealismus ist eben nicht vom Realismus zu erwarten, sondern von dem beiden Richtungen übergeordneten Standpunkt der Transzendentalphilosophie, wie sie Reininger versteht, nämlich im Sinne einer Abschätzung des Wirklichkeits- und Wahrheitswertes, den jede der beiden Einstellungen in ihren Aussagen einem Gegebenen zuerteilt. Realismus und Idealismus sind Beschreibungen der Gesamtwirklichkeit; aber der Idealismus ist die vollständigere, weil er jeden ihrer Bestandteile als ichbezogen betont und hinsichtlich der Art seines Wirklichseins, z. B. als Wahrnehmungs- oder als bloßer Vorstellungswirklichkeit, charakterisiert. Der natürliche Realismus ist die Lebensform des handelnden Menschen; der kritische Realismus erhebt den Anspruch, die wirklichkeitsnähere Philosophie zu sein, kommt aber nur unseren Denkgewohnheiten am nächsten; als in höherem Sinn philosophisch ist der Idealismus einzuschätzen, weil er, dem wissenschaftlichen Ideal völliger Voraussetzungslosigkeit folgend, selbst das schwerwiegendste Vorurteil, das realistische, durchschaut und es überwinden lehrt.

Notizen.

Vorsokratische Denker. Auswahl aus dem Überlieferten, griechisch und deutsch, von **Walther Kranz.** Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1939.

Der durch Index und Neubearbeitung der Dielsschen »Fragmente der Vorsokratiker« (5. Auflage 1934) bekannte Herausgeber legt hier auf dem schmalen Raume von nur 186 Druckseiten eine griechisch-deutsche Parallelausgabe der wesentlichsten Texte vor, die außer wörtlichen Aussprüchen der Philosophen auch eine Auswahl der zuverlässigsten Berichte enthält. Das kleine Buch wendet sich an die Freunde des Altertums im weitesten Sinne, möchte aber auch als Grundlage philosophischer Übungen dienen können.

Der Wert einer solchen Studienausgabe, die zwar von gelehrten Anmerkungen absieht, aber nicht nur eine Verdeutschung bietet, wie die früheren Vorsokratikerausgaben von Wilhelm Nestle oder Wilhelm Capelle, liegt auf der Hand. Gerade bei den Vorsokratikern muß der Leser das griechische Original fortlaufend vor Augen haben, da hier jeder Übersetzungsversuch in besonders hohem Grade unvollkommen bleibt. Es wäre eine Täuschung zu glauben, daß die Beherrschung der beiden Sprachen allein schon ausreiche; hatte doch Diels selbst mit seiner Verdeutschung der Aussprüche keine befriedigende Gesamtleistung erzielt! Mit Recht versuchte Walther Kranz schon vor fünf Jahren eine Neugestaltung, welche, wie der vorliegende Auswahlband zeigt, inzwischen weiterhin verbessert worden ist. Trotzdem bleibt der Vergleich mit dem Original noch immer ebenso notwendig wie lehrreich.

Was die Auswahl des Dargebotenen anbelangt, so kann ich mich im großen und ganzen damit einverstanden erklären. Empedokles hätte vielleicht noch stärker gekürzt werden können. Auch vermag ich den ionischen Heptadisten nicht für so wichtig zu halten, daß er unbedingt hätte aufgenommen werden müssen. Dafür wäre auf den eingesparten Seiten — vielleicht in Form eines Anhangs — eine kurze Einführung in die Quellenkunde der vorsokratischen Philosophie wünschenswert, da gerade eine solche für Studierende, welche zwar griechische Sprachkenntnisse haben, aber der philologischen Forschung ferne bleiben, noch völlig fehlt. Eine übersichtliche Zusammenstellung des zur richtigen Bewertung der einzelnen Berichterstatter wichtigsten Wissens würde die Brauchbarkeit des Büchleins für philosophische Seminarübungen erheblich erhöhen.

Die vorangestellte Einleitung ist recht aphoristisch gehalten; die geistreich-pointierten Sätze reizen gelegentlich zum Widerspruch. So kann ich z. B. der Behauptung nicht zustimmen, daß der Spruch »Erkenne dich selbst!« den Sinn habe: »Erkenne, daß du *nur* ein Mensch bist!« Auch der Ausruf: »Die Welt als ein einziges Objekt meiner erforschenden Erkenntnis: welche Kühn-

heit des suchenden menschlichen Ich!« (S. 2) scheint mir allzusehr aus der Seele eines modernen Betrachters heraus empfunden zu sein; er ist jedenfalls — ebenso wie das »nur ein Mensch« — nachsokratisch, nicht vorsokratisch. Im Hinblick auf die väterlicherseits nichtgriechische Abkunft des Thales heißt es: »Die Hellenen waren überaus großzügig im Anerkennen fremden Einflusses« (S. 3). Ist das wirklich wahr? Meines Wissens wurde der Gegensatz von »griechisch« und »barbarisch« erst in der (von einem Semiten begründeten?) Stoa einigermaßen abgeschliffen. Heraklit und Parmenides werden als »die beiden typischen Vertreter menschlicher Geisteshaltung schlechthin« bezeichnet; »wir alle neigen entweder mehr zur Seite des einen oder des andern« (S. 7). Auch das scheint mir bestenfalls ein geistreicher Augenblickseinfall, der einer genaueren Prüfung nicht standhält. Parmenides und Heraklit sind Vorplatoniker; ihre archaischen Standpunkte einzunehmen ist nicht weniger schwer, als einem ungebildeten Normalmenschen von heute die archaische griechische Kunst nahezubringen. Wer typische Geisteshaltungen aufstellen möchte, die für uns heute gelten sollen, tut nicht gut daran, sie an Denkern zu exemplifizieren, welche durch das gemeinsame Merkmal ihrer Archaik uns ebenso ferne stehen, wie sie untereinander ähnlich sind.

Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können, rühre ich damit auch an die Grundschwierigkeit, welche jede Übertragung der Vorsokratikertexte in neuzeitliches Deutsch so außerordentlich problematisch erscheinen läßt. Walther Kranz gab seinem Auswahlbändchen den Titel »Vorsokratische D e n k e r«. Schon diese Bezeichnung ist im Grunde mißverständlich. Wahrscheinlich wurde sie gewählt, weil das gebräuchliche Wort »Vorsokratiker« nun schon zu wiederholten Malen als Buchtitel gebraucht worden ist. Aber Kranz erklärt doch gelegentlich selbst: »Logos umfaßt dieses drei in eins: Wort, Gedanke, Sinn. Der Logos ist unsterblich, ist Gott, er zugleich Zeus und nicht Zeus« (S. 5). So geht es strenggenommen auch nicht an, die Vorsokratiker einfach als »Denker« zu bezeichnen. Gedanke und Wort waren für sie noch nicht getrennt; ihre Aussprüche waren schöpferische Leistungen, die sie zugleich gegenständlich gestalteten. Allerdings prägte sich auch die Eigentümlichkeit dessen, was wir heute »gedanklich« oder »rational« nennen, mit scharfen Konturen darin aus. Die sokratische Reflexion war jedoch vor dem 5. Jahrhundert noch nicht vorhanden; ihr Fehlen ist das für die Archaik Entscheidende. Unser Philosophieren kann ein »ich denke« begleiten; das archaische Philosophieren vollzog sich noch diesseits von Subjektivität und Objektivität. Es war elementar. Dergleichen Urmonumente philosophischer Geistesentwicklung verdeutschend nachzuschaffen, ist unmöglich. Wir können es nicht mehr, weil wir sehr viel mehr können. Jede Übersetzung — auch die neue von Walther Kranz — ist und bleibt ein Stück Interpretation. Sie kann zum Verständnis des Originals dienen, aber sie führt auch darüber hinaus. Sie wird zur Erläuterung und bedarf deshalb immer weiterer Erläuterungen. Viele Umwege müssen gemacht werden, bis der Geist heute wieder v e r s t e h t, wo er zur Zeit der Vorsokratiker s t a n d.

Gießen. Hermann Glockner.

Ernesto Grassi: Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie, München, C. H. Beck, 1939. XI und 218 S.

Systematische, philosophiegeschichtliche, geschichtsphilosophische und kulturpolitische Probleme und Erkenntnisse sind in diesem Werk des italienischen Honorarprofessors für Philosophie an der Universität Berlin zu einer zunächst vielleicht überraschenden, aber in allen diesen Beziehungen schließlich erstaunlich förderlichen Einheit zusammengefügt.

Gehen wir zunächst von dem Untertitel des Werkes aus, so soll er die Meinung des Verfassers dahin aussprechen, daß gerade in Beziehung auf die Frage nach dem »Vorrang des Logos« eine bei näherer Prüfung nicht standhaltende Deutung der antiken Auffassung des Logos, sowohl in Deutschland als in einer früheren Phase der italienischen Philosophie, eine verhängnisvolle Rolle gespielt habe. Nach dieser, wie Verfasser meint, hauptsächlich durch die Hegelsche Geschichtsphilosophie (daneben freilich auch durch christlich-mittelalterliche Gedanken) eingebürgerten Deutung hat die Antike angeblich den Logos nur im Sinne eines Urteilens und Denkens über ein von ihm unabhängiges objektives Sein (möge dies letztere nun mehr rational, wie bei Platon, oder mehr empirisch, wie bei Aristoteles, nach deren üblichen Auslegungen, gedacht werden) gekannt; und sie ist darum, für eine nach dem wahren Vorrang des Logos (über alle Objektivität) strebende Logosauffassung, wie sie der Verfasser vertritt und nach der nach ihm z. B. auch ein Hegel strebte, nur als eine primitivere Vorstufe anzusehen: für jene Auffassung nämlich, für welche der Logos als eine sich in einem »Prozeß des Sichselbstzeigens«, in einem Akt des »Trennens-Scheidens bzw. Sammelns-Einigens (‚legein') « offenbarende Ureinheit erscheint, die den »Grund der Wahrheit« in sich selbst und nicht in irgendwelchem »objektiven« »Anderen« enthält. Eine solche Auffassung der Antike, wie Verfasser sie hier namentlich durch eine eingehende Analyse von Stellen des Theätet zu widerlegen sucht, verhinderte und verhindert nach seiner Meinung die Erkenntnis, daß auch diese jenen wahren Begriff des Logos schon hatte, und damit auch den »wahrhaft humanistischen« Rückgang auf die wahre Antike; ebenso wie dies einst auch die ebensowenig zutreffende christlich-mittelalterliche Einschätzung derselben tat.

In der Richtung auf eine solche von ihm angestrebte antiobjektivistische Auffassung des Logos und auf diesen seinen »Vorrang« zielte (trotz dieser falschen Wertung der Antike) außer Hegel (dessen bloß einseitig dialektische, theoretische Auffassung des Logos freilich ebenfalls erst aus dieser ihrer Verengung desselben befreit werden mußte) z. B. weiter auch Gentiles, auf Spaventa fußende Unterscheidung von »denkendem Denken« und bloßem (objektivistischem) »Denken des Gedachten« oder Croces, auf De Sanctis fußende Rehabilitation auch der Kunst und der Sprache als anderer Formen des Logos neben dem bloß auf wahr-falsch (Wahrheit-Irrtum) gestellten und daher dialektischen Logos. Außerdem aber ist dies nach des Verfassers Meinung, die

er (wie diejenige über die genannten italienischen Philosophen) auch früher schon in vielen beachtlichen italienischen Publikationen näher dargelegt hat, auch das letzte, wiewohl nie ganz erreichte Ziel z. B. eines Heidegger, indem dieser statt einer »logischen« eine »stimmungsmäßige«, also »irrationale« ontologische Wurzel aller Wahrheiten (z. B. in der »Angst«) ansetzt. Freilich hat er nach dem Verfasser damit ebendarum nicht, wie er glaubt, den Vorrang des Logos überhaupt, sondern eben nur den des bisherigen (theoretisch-objektiven) Logos beseitigt; wie er denn auch in seinem Aufsatz über Hölderlin z. B. den auch in der Kunst waltenden Logos außer acht läßt bzw. ganz übersieht. Ebenso hat, nach dem Verfasser, der »Neuhumanismus« eines Werner Jäger zwar (obwohl er von jener falschen Einschätzung der Antike und ihres Logos ausging) in richtiger Ahnung (nach dem Vorgang Nietzsches) das griechische »Paideuma« zum Ideal und Vorbild erheben zu können geglaubt, aber eben nicht bemerkt, daß dies in Wahrheit nur von einer anderen, nämlich der von unserem Verfasser vertretenen Auffassung des antiken Logos und der Antike überhaupt aus möglich und berechtigt war; ja schließlich, nach der Meinung des Verfassers, sogar nur von dem Hintergrund einer ganz bestimmten entsprechenden Metaphysik des Logos aus, wie sie jene Richtung des Neuhumanismus freilich (wie auch fast alle andere damals fast durchweg metaphysikfeindliche deutsche Philosophie) vielmehr vermeintlich ablehnen zu müssen glaubte bzw. in Wahrheit gar nicht haben konnte.

Auf diese Weise hat der Verfasser seine sachliche, systematische Auffassung des Logos und seines Vorrangs gegenüber allem Objektiven, von dem ihn andere Auffassungen abhängig machen wollen, mit sehr ausführlichen historischen Interpretationen verbunden. Und zwar gibt er, innerhalb der letzteren, sowohl solche der angeblichen oder wirklichen Vertreter jenes Objektivismus (also neben Platon und Aristoteles auch etwa der Renaissancephilosophen in ihrer üblichen Auffassung; ja, sogar auch des in der deutschen Philosophie so lange herrschenden Objektivismus und Positivismus, wozu er in interessanter Weise übrigens auch z. B. die Phänomenologie Husserlscher Richtung rechnet, als eine rationale gegenüber der sonst meist vorherrschenden empiristischen Spielart desselben) als auch Interpretationen von Vertretern seiner eigenen Auffassung (also der wahren Antike, wie der Intentionen Hegels und seiner italienischen Jünger, aber auch Heideggers).

Beides aber hat der Verfasser nun auch weiter noch mit einer ausdrücklichen Konfrontation der genannten italienischen und deutschen Denker verknüpft und die Frage gestellt, wieweit die einen von den anderen lernen können. Namentlich scheint ihm so der in der italienischen Entwicklung — durch ein zeitweiliges extremes Vorherrschen Hegelscher Geschichtsphilosophie bei Vera, aber auch durch deren Bekämpfung (zunächst durch die christlich-scholastische Richtung Giobertis, dann aber auch vor allem durch die Hegelianer Gentile, Croce usw. selbst) – hervorgerufene Kampf gegen den orthodoxen Hegelianismus und besonders gegen die Rolle, die der Streit um die Beurteilung von Antike und

Renaissance für die italienische nationale Philosophie dabei spielte, auch für die Fortführung und Lösung der Grundprobleme der neuesten deutschen Philosophie im angegebenen Sinne von vorbildlicher Bedeutung; wodurch sich, wie er hofft, eine fruchtbare Zusammenarbeit der beiden Völker auch in der Philosophie ergeben könne, wie er sie schon als Austauschprofessor natürlich besonders anstreben muß.

In allen diesen genannten Beziehungen wird jeder Leser viel fruchtbare Anregung und auch viel neues Wissen dem zweifellos reichen und geistvollen Buche entnehmen können. Die Frage scheint mir nur die zu sein, wieweit er gerade dieser, dem Verfasser offenbar sehr am Herzen liegenden Verbindung aller dieser verschiedenartigen Probleme wirklich ganz zustimmen kann; ob diese nicht doch vielleicht eine mehr historisch und persönlich zufällige und darum eine für den deutschen Leser doch etwas erzwungene ist. So kann ich mich nicht ohne weiteres der Meinung des Verfassers anschließen, daß auch in Deutschland gerade die Stellung zur Hegelschen Geschichtsphilosophie und insbesondere zu ihrer Auffassung der Antike dieselbe grundsätzliche Bedeutung gehabt habe und haben könne, wie dies für Italien zweifellos und ganz bewußt der Fall ist und war; freilich auch dort nur neben anderen Faktoren. Und so sehr ich in vielem auch seiner Kritik sowohl Hegels, wie auch der Vertreter der von ihm behandelten neueren deutschen Philosophie (Heideggers, Husserls usw.) zustimme, so wenig wage ich doch mit ihm ohne Einschränkung zu behaupten, daß die letzte Lösung der von diesen behandelten Probleme, ja daß auch nur das eigentlich Treibende und Wesentliche in deren Philosophien wirklich ganz in der Richtung jener Hauptprobleme der neueren italienischen philosophischen Entwicklung liege. Ebenso scheint mir die Frage mindestens noch offen, ob wirklich die letzte Lösung dieser letzteren allein in der vom Verfasser vorgetragenen Interpretation des Logos liegen könne. Die Auffassung desselben als eines immanenten Prozesses der Selbstoffenbarung, die alles Objektive in sich selbst produziert, scheint mir persönlich doch auch wieder ebenso großen, wenn auch anderen Schwierigkeiten zu unterliegen, wie die entgegengesetzte rein objektivistische, dualistische. Ja ich möchte meinen, daß auch der wahre Hegel im Grunde schon seine Entscheidung nicht im Sinne nur einer dieser entgegengesetzten Auffassungen, sondern, wie immer, auch hier nur in ihrer höheren Vereinigung gesucht habe und daß dort vielleicht auch wirklich die eigentliche Lösung liegen dürfte.

Trotzdem stehe ich nicht an, dieses Buch für eines der förderlichsten und anregendsten zu erklären, die mir seit langem begegnet sind. Insbesondere wird der Versuch eines gegenseitigen Verständnisses der neueren italienischen und der neueren deutschen philosophischen Entwicklung durch dasselbe entscheidend gefördert. Und damit dürfte ja wohl auch eine der Hauptabsichten des Verfassers erfüllt sein.

Tübingen. Theodor Haering.

